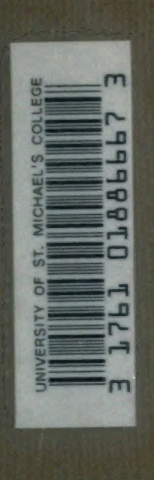

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01886667 3

LA PHILOSOPHIE
D'AUGUSTE COMTE

PAR

L. LÉVY-BRUHL

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris
et à l'École libre des sciences politiques.

TROISIÈME ÉDITION, REVUE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1913

LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

INTRODUCTION

I

Tout système nouveau de philosophie, quelle qu'en soit l'originalité apparente, se rattache, par une filiation plus ou moins directe, aux doctrines qui l'ont précédé. Mais il est lié aussi, d'une façon non moins étroite, quoique moins immédiatement évidente, à des conditions plus générales. Il est solidaire de tout un ensemble de circonstances sociales. L'action des phénomènes religieux, politiques, économiques, intellectuels, du milieu contemporain, en un mot, sur ce système, est aussi peu douteuse que la sienne sur lui. Ce n'est donc pas assez de l'étudier comme un tout se suffisant à lui-même. Ce tout partiel doit être replacé dans l'ensemble plus vaste qui seul en explique les caractères essentiels.

Cette règle de méthode historique, que Comte aime à rappeler, s'applique fort bien à son propre système. Pour parvenir à une intelligence aussi complète que possible de sa doctrine, pour en apprécier exactement l'orientation générale, pour comprendre l'importance que l'auteur y donne à telle ou telle partie, il ne suffit pas de l'étude du texte. Il faut encore tenir

compte des circonstances historiques où la doctrine est née, du mouvement général des idées contemporaines, et des influences de toutes sortes qui ont agi sur l'esprit du philosophe.

Or un grand fait, avant tout autre, domine la période où la philosophie positive est apparue. C'est la Révolution française. Comte le dit en termes exprès : sans elle, ni la théorie du progrès, ni par conséquent la science sociale, ni par conséquent encore la philosophie positive n'auraient été possibles. N'était-il pas inévitable, d'ailleurs, que cette secousse sociale extraordinaire déterminât, par répercussion, un mouvement vaste et prolongé dans la spéculation philosophique et politique ? Ce contre-coup eut des effets différents selon la valeur et l'originalité des esprits qui le subirent. Mais, chez les plus grands comme chez les plus médiocres, certains traits communs se retrouvent infailliblement. Par exemple, tous ceux qui pensent, dans la génération qui grandit avec le XIXe siècle commençant, ne manquent pas de se poser une même question : « Quel devra être le régime qui va s'établir après la Révolution ? » ; et tous entendent par là, non pas seulement la forme du gouvernement politique, mais les principes mêmes de l'ordre social. Problème aussi urgent, semblait-il, au point de vue pratique, que capital au point de vue théorique. C'est lui qui, sous des formes diverses, préoccupe Chateaubriand comme Fourier et Saint-Simon, et Joseph de Maistre comme Cousin et Comte.

Tous sont d'accord sur un premier point. Il faut « reconstruire. » A la période « critique » qui vient de finir, doit succéder une période « organique. » Selon

l'expression frappante de Saint-Simon, l'humanité n'est pas faite pour habiter des ruines. La tourmente révolutionnaire avait été si formidable, le fracas si étourdissant, le remous social si violent, que personne ne mesurait exactement l'effet produit. Bien des institutions paraissaient abattues, qui avaient été seulement ébranlées. Même une bonne partie de l'ancien régime avait traversé la crise sans trop de dommage, et survivait. Mais ce fait, dont les hommes de 1830 s'aperçurent fort bien, la première génération du siècle ne pouvait encore le discerner. Elle crut de bonne foi que l'ancien régime avait croulé tout entier, et que la tâche s'imposait à elle ou de le restaurer, ou de refaire les bases mêmes de la société. Elle restait fidèle, en cela, à l'esprit de la Révolution. Celle-ci s'était considérée, (et le monde civilisé avait partagé cette pensée), comme un effort pour instituer un système politique et social tout nouveau. Or, malgré les travaux des assemblées révolutionnaires, malgré la puissance et les grands talents dont la Convention surtout avait disposé, cette ambitieuse espérance ne s'était pas réalisée. Après le Directoire, après l'Empire, la question restait ouverte. L'ancien régime supposé détruit, comment « réorganiser » la société ?

Ainsi, au début du xixe siècle, la spéculation philosophique devait se porter d'abord sur les problèmes religieux et sociaux. Sans doute, au même moment, le progrès ininterrompu des sciences positives faisait aussi sentir son influence. Une étude sur le système d'Auguste Comte pourrait difficilement le méconnaître. Mais, chez Comte même, l'intérêt scientifique, si vif qu'il soit, se subordonne à l'intérêt social. Ce qu'il

demande à la philosophie, c'est d'établir rationnellement les bases de la société moderne. Il veut obtenir ainsi les éléments d'une religion qui se substituera au catholicisme, dont il juge la mission terminée.

« Le XIXe siècle, a dit Ranke, est surtout un siècle de restauration. » Mot profond, qui rend exactement un des principaux traits de la physionomie historique de ce siècle. C'est bien ainsi qu'il était conçu d'avance par ceux qui l'ont inauguré. Telle est bien la tendance maîtresse de la plupart des doctrines philosophiques qui en ont exprimé le caractère intime. Seulement, comme il arrive le plus souvent, cette restauration englobe et consolide une bonne part des résultats acquis pendant la crise. En même temps, des problèmes nouveaux, soulevés surtout par le développement de la grande industrie, faisaient sentir aux esprits clairvoyants que la période révolutionnaire, si désireux qu'on fût de la clore, n'en était, à vrai dire, qu'à son commencement.

II

Comme beaucoup de ses contemporains, Auguste Comte s'est cru désigné pour établir le principe de la « réorganisation sociale. » Mais voici où il diffère d'eux. Chacun des réformateurs commence par proposer sa solution du problème social, et tous ses efforts ne vont qu'à la légitimer. Comme ce problème est à leurs yeux le plus urgent, il est aussi le seul qu'ils se soient posé directement. Or cette méthode, selon Comte, est mauvaise. Ils courent, en la suivant, à un échec certain. Car le problème social est tel, que la solution

n'en peut pas être obtenue d'emblée. Il faut que d'autres problèmes, d'un caractère plus théorique, aient été résolus auparavant. C'est donc à ceux-ci que l'on doit s'attaquer d'abord, si l'on se propose autre chose que d'allonger la liste des rêveries politiques et des chimères sociales.

Les institutions, dit Comte, dépendent des mœurs, et les mœurs, à leur tour, dépendent des croyances. Tout projet de nouvelles institutions sera donc vain, tant que l'on n'aura pas « réorganisé » les mœurs, et tant que, pour y parvenir, on n'aura pas fondé un système général d'opinions qui soient acceptées pour vraies par tous les esprits, comme l'a été, par exemple, le dogme catholique en Europe au moyen âge. Donc, ou le problème social ne comporte pas de solution, — mais Comte ne s'arrête pas à cette hypothèse pessimiste, — ou la solution cherchée suppose qu'une philosophie nouvelle aura été préalablement établie. C'est pourquoi Comte ne veut être d'abord que philosophe. « Je regarde, écrit-il en 1824, toutes les discussions sur les institutions comme de pures niaiseries, jusqu'à ce que la réorganisation spirituelle de la société soit effectuée ou du moins fort avancée[1]. »

L'originalité de Comte sera donc de demander à la science et à la philosophie les principes d'où dépend la réorganisation sociale, qui est la fin véritable de ses efforts. Tout en se proposant le même objet que les réformateurs contemporains il va suivre une voie différente. C'est bien une politique qu'il prétend fonder, lui aussi. Mais cette politique est *positive* : elle repose

1. *Lettres à Valat*, p. 156-7 (25 décembre 1824).

sur une morale et sur une philosophie également *positives*. Sans doute, elle est la raison d'être du système. C'est pour elle que Comte l'a construit. Mais, réciproquement, sans ce système, elle demeurerait arbitraire. Elle manquerait de légitimité et d'autorité. La philosophie n'est pas moins indispensable à la politique, pour la fonder, que la politique ne l'est à la philosophie, pour l'achever et pour l'unifier.

Ce grand problème, dont les esprits de son temps étaient préoccupés, d'où vient que Comte l'a posé sous une forme qui n'appartient qu'à lui ? Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude biographique détaillée qui jetterait quelque lumière sur cette question. Rappelons seulement que Comte était né dans une famille catholique et royaliste. Dès l'âge de treize ans, nous dit-il, il avait rompu avec les convictions politiques et avec les croyances religieuses des siens. Peut-être cependant la trace de ces dernières s'était-elle effacée moins complètement qu'il ne l'a cru lui-même. Il a professé toute sa vie pour le catholicisme l'admiration la plus vive. De son propre aveu, il s'inspirait surtout en cela de Joseph de Maistre ; mais, s'il a tant goûté le livre *du Pape*, cette très vive sympathie n'a-t-elle pas tenu, pour une part, à des impressions d'enfance demeurées indélébiles sur une nature sensible et passionnée ?

Quoi qu'il en soit, les premiers objets auxquels son esprit s'occupa sérieusement furent les mathématiques. Admis à l'École polytechnique un an avant que son âge lui permît d'y entrer, il commence à étudier les sciences naturelles. En même temps, il « médite » Montesquieu et Condorcet. Il aborde la philosophie proprement

dite par la lecture des Écossais, de Ferguson, d'Adam Smith, de Hume, et il s'aperçoit fort bien que ce dernier est très au-dessus des autres. Sorti de l'École polytechnique, il reste à Paris, et, tandis qu'il donne des leçons pour vivre, il complète son instruction scientifique auprès de Delambre, de Blainville, du baron Thénard. Il lit assidûment Fontenelle, d'Alembert, Diderot, surtout Condorcet, qui a extrait et clarifié la substance philosophique du XVIII[e] siècle. Tout en étudiant Descartes, et les grands mathématiciens qui sont venus après lui, il suit aussi avec attention les travaux des naturalistes et des biologistes, de Lamarck, par exemple, de Cuvier, de Gall, de Cabanis, de Bichat, de Broussais et de tant d'autres. Il comprend l'importance philosophique de ces sciences nouvelles, que Diderot avait déjà signalée. Mais il ne néglige pas pour cela les études historiques et sociales. Il a lu les idéologues, parmi lesquels il estime surtout Destutt de Tracy. Sans abandonner Montesquieu ni Condorcet, il étudie les traditionnalistes : M. de Bonald, ce « penseur énergique » et, plus que tous les autres, Joseph de Maistre, qui a fait sur son esprit l'impression la plus profonde et la plus durable.

Avant donc de connaître Saint-Simon, — et sa correspondance avec son ami Valat en fait foi, — Comte possédait déjà une bonne partie des matériaux de son futur système. Jusqu'à ce moment, ses travaux ont porté sur deux ordres de sujets bien distincts. Les uns sont proprement scientifiques (mathématiques, physique et chimie, sciences naturelles), les autres plutôt politiques (histoire, politique, et questions sociales).

En 1818, Comte rencontre Saint-Simon. Il est séduit, et il se donne presque sans réserve. Pendant quatre ans, il travaille avec Saint-Simon. Il l'aime et il le vénère comme un maître. Il se nourrit de ses idées, il collabore à ses œuvres et à ses entreprises. Il s'appelle lui-même « élève de M. Saint-Simon. » Pourtant, à partir de 1822, il se détache de ce maître tant admiré, et en 1824, la rupture est complète et définitive. Que s'était-il donc passé ?

Les griefs invoqués par Comte n'ont qu'une importance secondaire. En fait, le maître et l'élève devaient tôt ou tard se séparer. Il y avait entre ces deux esprits une incompatibilité radicale. Saint-Simon, merveilleusement inventif et original, lance une multitude d'idées et de vues nouvelles, dont beaucoup seront fécondes. Mais il affirme vite, et il prouve peu. Il n'a pas la patience de s'arrêter longtemps au même sujet, ni de le traiter à fond et avec ordre. Comte, au contraire, pense, comme Descartes, que la méthode est essentielle à la science, et que la « cohérence logique » est le signe le plus sûr de la vérité. Il ne devait pas se satisfaire longtemps des essais décousus de Saint-Simon. Il a pu même, sans mauvaise foi, tirer parti des intuitions lumineuses, mais désordonnées, qui abondent chez son maître, et croire que sa doctrine seule leur donnait une valeur scientifique, parce que seule elle était en état de les systématiser et de les relier à leurs principes.

On peut donc, semble-t-il, admettre à la fois que l'influence de Saint-Simon sur Comte fut considérable, et que, d'autre part, l'originalité philosophique de Comte n'en est pas moins certaine. L'influence de Saint-Simon aurait surtout consisté : 1° à suggérer à Comte

un certain nombre d'idées générales et de vues de détail, surtout pour sa philosophie de l'histoire; 2° à lui montrer comment les deux ordres de travaux qu'il avait poursuivis séparément jusque-là devaient se fondre en un seul, par la création d'une *science* qui serait sociale, et, par suite, d'une *politique* qui serait scientifique. Cette synthèse des deux ordres d'études que Comte avait entreprises parallèlement se serait-elle produite dans son esprit, s'il n'eût pas connu Saint-Simon? Elle se serait produite, en tout cas, plus lentement. Laissons au moins à Saint-Simon le mérite que Comte lui-même lui reconnaissait, d'avoir « lancé » son disciple dans la voie qui convenait le mieux à son génie.

L'intimité intellectuelle, entre eux, n'a jamais pu être complète. Si Comte est entré entièrement dans les idées de Saint-Simon, (sans les adopter toutes, d'ailleurs), il y avait, en revanche, un aspect de la pensée de Comte que Saint-Simon apercevait mal, faute d'une instruction scientifique assez solide. Il suffit de voir comme il parle de la loi de l'attraction universelle. Comte devait en être scandalisé. Aussi bien, au moment même où il subit l'influence de Saint-Simon avec le plus d'enthousiasme et d'abandon juvénile, il ne néglige pas ses études spécialement mathématiques. « Mes travaux, écrit-il à Valat le 28 septembre 1819, sont et seront de deux ordres, scientifiques et politiques. Je ferais très peu de cas des travaux scientifiques, si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce humaine; j'aimerais autant alors m'amuser à déchiffrer des logogriphes bien compliqués. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas l'utilité soit directe, soit éloignée. Mais j'avoue

aussi que, malgré toute ma philanthropie, j'apporterais beaucoup moins d'ardeur aux travaux politiques, s'ils ne donnaient pas prise à l'intelligence, s'ils ne mettaient pas mon cerveau fortement en jeu, en un mot, s'ils n'étaient pas difficiles[1]. » Un an plus tard, en envoyant à son ami un paquet d'opuscules politiques, où il distingue ce qui est de sa façon et ce qui est de Saint-Simon, il dit qu'il s'occupe en outre, avec beaucoup d'ardeur, de travaux mathématiques. Il veut prendre part à des concours proposés par l'Institut. Il a l'ambition d'entrer bientôt à l'Académie des sciences.

Dès 1822, dans le célèbre opuscule intitulé *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* la synthèse des deux ordres de travaux s'est accomplie dans la pensée de Comte, grâce à la double découverte de la classification des sciences et de la grande loi de la dynamique sociale. On sait que ce travail fut, sinon la cause principale, du moins l'occasion de la rupture entre Comte et Saint-Simon. C'est le moment que Comte juge lui-même décisif pour l'histoire de son esprit. Toute sa doctrine future était contenue *in nuce* dans cet opuscule. La préface que Saint-Simon y a mise montre qu'il n'en comprenait pas la portée. Comte est désormais hors de page. Il a trouvé enfin ce qu'il cherchait depuis plusieurs années, sans en avoir clairement conscience. Il appartient pour le reste de sa vie à l'œuvre qu'il a conçue et dont il vient de se tracer le plan. Il n'a plus à se demander comment il conciliera ses travaux scientifiques avec ses études politiques, puisqu'il a établi

1. *Lettres à Valat,* p. 99.

une hiérarchie philosophique des sciences dont la physique sociale occupe le sommet.

« Dans l'intervalle de mes grands travaux philosophiques, écrit-il le 8 septembre 1824, j'ai le projet de publier quelques ouvrages plus spéciaux sur les points fondamentaux des mathématiques, que j'ai conçus depuis longtemps, et que je suis enfin parvenu à rattacher à mes idées générales de philosophie positive : de sorte que je pourrai m'y livrer *sans rompre l'unité de ma pensée*, ce qui est la grande condition pour la vie d'un penseur[1]. » Et, dans une très remarquable lettre à de Blainville, du 27 février 1826, il explique de la façon la plus nette l'idée génératrice de son système. « Ma conception de la politique comme physique sociale, et la loi que j'ai découverte sur les trois états successifs de l'esprit humain ne sont qu'une seule et même pensée, considérée sous les deux points de vue distincts de méthode et de science. Cela posé, je démontrerai que cette pensée unique satisfait directement et complètement au grand besoin social actuel, *considéré sous ses deux faces de besoin théorique et de besoin pratique*. Je ferai donc voir que ce qui d'un côté tend à consolider l'avenir en rétablissant l'ordre et la discipline entre les intelligences, tend, d'un autre côté, à régulariser le présent, autant qu'il est possible, en fournissant aux hommes d'État la base d'une pratique *rationnelle*[2]. »

Dès lors, la vie de Comte ne devait plus être que l'exécution ample et méthodique de son programme. Tour à tour, avec une régularité parfaite, il composa et fit paraître la philosophie des sciences et de l'histoire,

1. *Lettres à Valat*, p. 128.
2. *Revue Occidentale*, 1881, I, p. 288.

la morale, la politique et la religion positives. Est-ce à dire que la pensée de Comte soit restée stationnaire? Non, très certainement. Elle a évolué de 1822 à 1857. Mais cette évolution a suivi une courbe qu'un observateur attentif aurait pu esquisser d'avance, après avoir lu le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Il n'y a qu'une et non pas deux doctrines d'Auguste Comte. Depuis les opuscules de sa vingtième année, jusqu'à la *Synthèse subjective*, c'est une même pensée qui se développe.

III

L'unité de la doctrine a été contestée.

Comte distinguait lui-même dans sa vie deux « carrières » successives. Dans la première, dit-il sans fausse modestie, il a été Aristote ; dans la seconde, il sera saint Paul. Le fondateur de la philosophie n'a fait que préparer les voies à l'organisateur de la religion. « J'ai systématiquement voué ma vie à tirer enfin de la science réelle les bases nécessaires de la saine philosophie, d'après laquelle je devais ensuite construire la vraie religion[1]. »

Or, plusieurs disciples de Comte, et non des moins illustres ni des moins fervents d'abord, tels que Littré, refusèrent de le suivre dans sa « seconde carrière. » Leur admiration pour le philosophe ne put leur persuader de se soumettre au pontife.

Littré et ses amis étaient sans doute libres de ne suivre Comte que jusqu'à un certain point, et, tout en

1. *Politique positive*, II, p. xx.

acceptant sa philosophie, de rejeter sa religion. S'ils s'en étaient tenus là, Comte n'aurait pu que blâmer leur défaut de logique, et désavouer lui-même « ces positivistes incomplets, qui, pour se dire intellectuels, n'en sont pas plus intelligents. » Mais c'est eux au contraire qui accusèrent Comte d'inconséquence et de contradiction. Comte, dirent-ils, trahissait ses propres principes. La « méthode subjective » de sa seconde carrière ruinait les précieux résultats qu'il avait obtenus dans la première par la méthode objective. En refusant d'aller plus loin que le *Cours de philosophie positive*, ils demeuraient plus fidèles à la pensée maîtresse de Comte que Comte lui-même. Bref, ils défendaient le vrai positivisme contre son fondateur fourvoyé.

Comte répondit à ces attaques, d'autant plus pénibles pour lui qu'elles partaient de ceux qu'il avait longtemps regardés comme ses fidèles disciples et ses meilleurs amis. La suite de cet ouvrage montrera qu'elles étaient mal fondées[1]. Les deux méthodes de Comte ne s'opposent pas l'une à l'autre. Elles se complètent, comme font aussi les deux « carrières » qu'elles caractérisent.

Il est vrai que, dans les dix dernières années de sa vie, une teinte mystique de plus en plus marquée s'étendit sur sa pensée et sur ses écrits. Sa courte liaison avec Mme de Vaux, et la mort de cette « sainte » amie lui avaient fait éprouver des émotions d'une extrême violence. Ces émotions se transformaient chez lui en idées, qui s'incorporaient à son système. En même temps, il travaillait à organiser la religion de l'humanité. Il pré-

1. V. liv. I, ch. VI, p. 131-6.

tendait lui assurer une autorité sur les âmes au moins égale à celle dont avait joui le catholicisme, à l'époque de sa plus grande puissance. L'exaltation de ses sentiments, la préoccupation de la religion nouvelle à établir, la conscience toujours présente de sa mission sacerdotale, tout cela devait nécessairement exercer une action en retour sur la doctrine qu'il avait fondée dans la période précédente.

Aussi la philosophie des sciences et de l'histoire n'est-elle plus présentée dans la *Politique positive* comme elle l'est dans le *Cours de philosophie positive*. Mais c'est à dessein. La différence de ton, et la différence de méthode dans l'exposition s'expliquent, selon Comte, par la différence de l'objet qu'il se propose dans chacun de ces ouvrages [1]. Pour le fond, la doctrine philosophique n'a pas varié. Tout ce qu'on peut accorder à Littré, c'est que, présentée du point de vue religieux, c'est-à-dire synthétique, dans la *Politique positive*, elle subit de ce fait une déformation apparente. Si nous ne la connaissions que par cet ouvrage, nous n'en aurions pas la vue parfaitement nette que donne le *Cours de philosophie positive*. Aussi bien, Comte conseille-t-il souvent lui-même au lecteur de la *Politique* de se reporter à son « grand traité fondamental. »

Mais, en revanche, à lire attentivement le *Cours*, que de fois n'y trouve-t-on pas des indications, et pour ainsi dire des pierres d'attente qui annoncent l'édifice futur de la *Politique positive* ! Comte aurait pu se contenter de renvoyer au Cours, pour répondre aux objections de ses disciples dissidents. Il fit mieux. Il réimprima, à la fin du

1. *Correspondance de J. S. Mill et de Comte.* Lettre de Comte du 14 juillet 1845, p. 456-7.

quatrième volume de sa *Politique positive*, six opuscules de sa jeunesse, écrits de 1818 à 1826. Non seulement sa philosophie y est déjà dessinée dans ses grands traits, avec une précision suffisante ; mais l'idée que la philosophie est un travail préliminaire, un simple préambule, et que l'œuvre essentielle, le but suprême, c'est la religion positive qui s'élèvera sur cette philosophie, — cette idée est l'âme même de ces opuscules. La preuve était faite. Sur la question de l'unité de sa doctrine, Comte a gain de cause contre Littré.

IV

Dans sa correspondance avec J. S. Mill, qui se place entre 1841 et 1846, c'est-à-dire qui comprend la fin de sa première carrière et le commencement de la seconde, Comte a expliqué, à plusieurs reprises, comment les deux parties successives de son œuvre tiennent l'une à l'autre, et en quoi elles sont distinctes. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de citer ici ses propres paroles. « La seconde moitié de ma vie philosophique dit-il, doit notablement différer de la première, surtout en ce que le sentiment y doit prendre une part, sinon ostensible, du moins réelle, aussi grande que celle de l'intelligence. La grande systématisation réservée à notre siècle doit en effet embrasser autant l'ensemble des sentiments que celui des idées. A la vérité, c'était d'abord celles-ci qu'il fallait systématiser, sous peine de manquer la régénération totale en tombant dans une sorte de mysticisme plus ou moins vague. C'est pourquoi mon ouvrage fondamental a dû s'adresser presque exclusivement à l'intelligence. Ce devait être un travail

de recherche, et accessoirement de discussion, destiné à découvrir et à constituer les vrais principes universels, en montant par degrés hiérarchiques des plus simples questions scientifiques aux plus hautes spéculations sociales[1]. » Mais, cela fait, Comte passe à la systématisation des sentiments, « suite nécessaire de celle des idées, et base indispensable de celle des institutions. »

C'est donc une œuvre toute nouvelle. Comte imagine sans peine qu'elle aurait pu être réservée à un autre que lui. Sa mission personnelle aurait pu se borner à fonder la philosophie qui met un terme à « l'anarchie *mentale*. » La morale et la religion qui s'établiront sur cette philosophie, pour mettre un terme à l'anarchie *morale et politique*, auraient été, dans ce cas, l'œuvre d'un de ses successeurs. Un labeur opiniâtre et une heureuse fortune ont permis à Comte d'entreprendre lui-même ce travail. Mais dès 1845, dit-il encore, il avait très bien vu, « sous la sainte influence de Mme de Vaux », l'ensemble et la distinction de ses deux carrières, dont la seconde devait transformer la philosophie en religion, comme la première avait changé la science en philosophie.

Le présent ouvrage a pour objet d'étudier la philosophie proprement dite de Comte, en laissant de côté la transformation de cette philosophie en religion. Le choix que nous faisons ainsi n'est pas arbitraire, puisque nous avons, pour le justifier, une distinction formellement établie par Comte lui-même, quand il admet que sa philosophie et sa religion auraient pu être l'œuvre de deux personnes différentes.

1. *Correspondance de Comte et de J. S. Mill.*, p. 456-7. Lettre de Comte du 14 juillet 1845.

On demandera peut-être par où notre position se distingue de celle de Littré et des « positivistes incomplets. » Par la différence, répondrons-nous, qui sépare le point de vue historique du point de vue dogmatique. C'est de ce dernier point de vue que Littré et ses amis rejettent la « systématisation des sentiments », la méthode subjective, et la religion de l'humanité. C'est comme positivistes qu'ils s'attachent à la première moitié de la doctrine, et qu'ils excluent la seconde. Mais nous sommes placés ici au point de vue historique, et l'historien, tout en usant du droit de délimiter l'objet de son travail, n'a rien à exclure de la doctrine qu'il expose. En fait, loin de prétendre avec Littré que la seconde partie de l'œuvre de Comte affaiblit et contredit la première, nous avons reconnu que l'ensemble forme un tout dont il avait dessiné le plan dans ses premiers écrits, et qu'il n'avait pas eu tort de prendre pour épigraphe de sa *Politique positive* la belle parole du poète philosophe : *Qu'est-ce qu'une grande vie ? Une pensée de la jeunesse, exécutée par l'âge mûr.*

Mais alors, pourquoi n'étudier que la première des deux carrières, pourquoi ne pas respecter l'intégrité de ce tout, que Littré, selon nous, n'aurait pas dû méconnaître ? — Nous la respectons, car nous ne retranchons arbitrairement de la doctrine aucune des parties que Comte y comprenait. Si nous faisons de la philosophie proprement dite l'unique objet de cette étude, nous y aurons toujours présente l'idée de l'ensemble plus vaste où Comte la faisait entrer. A cette condition seulement notre étude pourra être exacte. Mais, cette condition remplie, nous ne croyons pas outrepasser notre droit, en concentrant notre effort sur la philosophie.

Il est deux façons différentes de concevoir l'histoire d'une doctrine. L'historien peut, non seulement se replacer exactement, comme il le doit, dans l'attitude mentale du philosophe qu'il étudie, et repenser après lui ses idées directrices, mais juger encore comme lui de l'importance respective des problèmes, sans se permettre de distinguer autrement que lui ce qui est secondaire de ce qui est essentiel. L'œuvre historique prend alors la forme d'une « monographie », ou d'une « biographie intellectuelle. » Ou bien, tout en essayant de pénétrer au cœur du système, afin de le saisir dans ses principes, l'historien peut néanmoins se placer en dehors et au-dessus de lui, et tâcher de le « situer » dans l'évolution générale de la philosophie. Alors, le système est mieux compris dans son ensemble, puisqu'on en aperçoit les rapports avec les doctrines précédentes, contemporaines et suivantes. En même temps, il devient possible de séparer ce qui est d'un intérêt philosophique durable d'avec ce qui n'avait qu'une importance secondaire ou momentanée, quoique l'auteur en jugeât autrement. Pour emprunter à Comte une distinction dont il use souvent, la première de ces méthodes convient mieux à l'érudition, la seconde à l'histoire.

Appliquée à l'étude de sa doctrine, la première conduirait à considérer, avec lui, la philosophie positive comme simplement préparatoire à la religion de l'humanité, qui a été le premier et le dernier but de ses efforts. L'historien devrait sans doute faire une grande place à ce « préambule indispensable », à ce grand ouvrage fondamental, où Comte a posé les bases intellectuelles de son système politique et religieux. Mais il devrait néanmoins le subordonner à ce système, et

mettre au premier plan la « réorganisation sociale », le dogme, le culte et le régime de la religion de l'humanité, l'institution d'un pouvoir spirituel, toute cette partie enfin de l'œuvre de Comte où il reprend « le programme catholique du moyen âge », avec la confiance de le remplir mieux que le catholicisme lui-même ne l'a jamais fait.

Or, ce n'est pas dans cette partie de son œuvre que Comte s'est montré le plus original, et que sa pensée a été le plus féconde. Le problème de la « réorganisation sociale » ne lui appartient pas en propre. Il flotte, pour ainsi dire, dans l'air ambiant, au moment où Comte sort de l'adolescence. Rétablir l'ordre et fixer les conditions du progrès, déterminer les rapports de la morale et de la politique, mettre une religion nouvelle en la place que le catholicisme semble laisser vide : ce sont là les aspirations communes de la génération qui avait grandi avec Comte. La *Politique positive*, qui prétend y satisfaire, correspond dans son système, (toutes réserves faites sur le fond des doctrines), à ce que l'école saint-simonienne avait tenté déjà avant 1830. Elle retarde de trente ans sur les autres tentatives du même genre, parce que Comte a voulu fonder son « organisation sociale » sur une philosophie et sur une morale, et que cet effort spéculatif lui a pris le meilleur de sa jeunesse et de sa maturité. Mais c'est bien au premier tiers du siècle qu'elle a son origine, comme le prouvent les opuscules réimprimés par Comte. Quand elle paraît, entre 1850 et 1857, une génération nouvelle, élevée dans d'autres circonstances politiques et sociales, n'y prête qu'une oreille distraite. D'autres problèmes s'imposent plus impérieusement à l'attention, et réclament

une solution plus urgente. La philosophie de l'histoire n'excite plus le même intérêt passionné. On est moins anxieux de voir naître une religion nouvelle, et le catholicisme a prouvé que sa vitalité était encore très énergique.

Aussi ni le génie de Comte, ni la précaution qu'il croyait avoir prise de fonder sa « réorganisation sociale » sur une base rationnelle, n'ont pu la préserver du sort commun qui a atteint, au bout d'un temps plus ou moins long, toutes les tentatives semblables à la sienne. Sans doute, la *Politique positive* et les autres ouvrages de la seconde carrière de Comte abondent en vues justes et profondes. Quel que soit le sujet sur lequel un grand esprit a travaillé, il y a intérêt et profit à voir ce que sa réflexion y a découvert. Mais enfin, cette partie de son œuvre, qui dans sa pensée était la principale, est loin de conserver ce rang aux yeux de l'historien.

Par elle, en effet, Comte ne représente que sa génération. Par sa philosophie proprement dite, il est un « homme représentatif » de son siècle tout entier. Est-il nécessaire de le prouver ? L'histoire intellectuelle de ce siècle en témoigne à chaque pas. De tous les systèmes nés en France au XIX[e] siècle, celui-là est le seul qui ait franchi les frontières, et qui ait fortement marqué de son empreinte des penseurs étrangers. La philosophie de Comte fut accueillie d'abord, en Angleterre et en Hollande, avec plus de sympathie qu'en France même. J. S. Mill, Herbert Spencer, George Lewes, George Eliot, nombre de philosophes et d'écrivains anglais s'en sont plus ou moins inspirés. Aujourd'hui encore, elle est défendue en Angleterre par des

hommes de grand talent. Aucun philosophe allemand, il est vrai, n'a eu avec Comte les mêmes relations personnelles que J. S. Mill; mais, en fait, depuis trente ans, l'esprit positif a gagné de proche en proche dans les universités allemandes. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir comme la métaphysique y est délaissée, et quelle méthode y pratiquent les sciences morales et sociales. Dans les pays latins des deux hémisphères, l'influence de Comte s'est exercée avec plus de force encore, en Espagne, au Portugal, dans l'Amérique du Sud. Enfin l'Amérique du Nord a aussi ses sociétés positivistes. Déjà Comte, de son vivant, y avait trouvé quelques-uns de ses disciples les plus dévoués.

En France, la philosophie positive a eu pour « véhicule » principal les œuvres des deux écrivains qui furent en leur temps les plus aimés du public. Renan et Taine, sans être positivistes, ont peut-être fait plus, pour la diffusion des idées et de la méthode de Comte, que Littré et les autres positivistes ensemble.

Taine, il est vrai, doit beaucoup à Spinoza et à Hegel, davantage encore à Condillac. Parmi les contemporains, il semble se rattacher surtout à J. S. Mill et à H. Spencer. Mais c'est de Comte qu'il procède, à travers eux. Là se trouve l'origine de la plupart de ses idées directrices. Sa conception de l'histoire littéraire, de la critique, de la philosophie de l'art, son effort, en un mot, pour transporter aux sciences morales la méthode des sciences naturelles, tout cela dérive principalement d'Auguste Comte. L'*Histoire de la Littérature anglaise* est, en un sens, une application de la théorie positive selon laquelle l'évolution des arts et des littératures est régie par des lois nécessaires, qui la

font solidaire de celle des mœurs, des institutions et des croyances. La théorie du « moment » et du « milieu », qui est capitale dans l'œuvre de Taine, n'était certes pas inconnue au XVIIIe siècle. Mais c'est Comte qui l'a généralisée en rapprochant Lamarck de Montesquieu ; c'est lui qui a enseigné à Taine la définition générale, à la fois biologique et sociale, de l'idée de « milieu. »

Renan a parlé de Comte avec une extrême sévérité, et non sans quelque dédain. Il avouait cependant que Comte serait sans doute plus tard un des noms les plus significatifs de ce siècle, et il avait lui-même subi fortement son influence. Très certainement il faut tenir compte de toutes les autres sources, françaises et étrangères, où cet esprit si souple et si vaste a puisé. Mais n'est-ce pas de Comte, autant que de Hegel, qu'il a appris à regarder l'histoire comme la « science sacrée de l'humanité », à attendre d'elle ce que l'on demandait jadis à la théologie, à transformer les anciens dogmes de la Providence et de l'optimisme en la croyance à l'idée positive du progrès, et à concevoir enfin que la vérité et le bien ne sont pas des réalités immuables et immobiles, mais se réalisent peu à peu par l'effort des générations successives?

Ces deux exemples suffiront peut-être pour montrer le point de diffusion extrême qu'a atteint l'esprit positif.

Cet esprit s'est si intimement mêlé à la pensée générale de notre temps qu'on ne l'y remarque presque plus, comme on ne fait pas attention à l'air qu'on respire. L'histoire, le roman, la poésie même en ont reflété l'influence, et, après l'avoir reçue, ont contribué à la répandre. La sociologie contemporaine est née de Comte ; la psychologie scientifique, dans une certaine

mesure, procède aussi de lui. De tous ces signes il n'est sans doute pas téméraire de conclure que la philosophie positive exprime quelques-unes des tendances les plus caractéristiques de notre siècle.

C'est donc se conformer à la réalité historique que de s'attacher, dans l'œuvre de Comte, à la philosophie, qui en constitue la partie la plus originale, et, jusqu'à présent, la plus féconde et la plus vivace. Peu importe qu'il ne l'ait considérée lui-même que comme préliminaire. Que de fois l'effort spéculatif fait par un grand penseur pour fonder des conclusions pratiques n'a-t-il pas été d'un intérêt plus durable que ces conclusions mêmes !

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

Le problème philosophique.

La philosophie est destinée, dans la pensée de Comte, à servir de base à la morale, à la politique et à la religion. Elle n'est pas une fin en elle-même, mais un moyen pour parvenir à une fin qui ne pouvait être atteinte autrement. Si Comte avait cru possible de réorganiser la société sans réorganiser d'abord les mœurs, et de réorganiser les mœurs sans réorganiser auparavant les croyances, il n'aurait peut-être pas composé les six volumes du *Cours de philosophie positive*, qui l'occupèrent de 1830 à 1842. Il serait allé droit à ce qui était d'un intérêt suprême.

Mais il s'est convaincu de bonne heure que le chemin le plus court serait le pire. A ses yeux, tout essai de réorganisation religieuse, politique et morale ne peut être que vain, tant que la réorganisation *mentale* n'aura pas eu lieu. C'est donc d'une philosophie nouvelle qu'il va s'occuper d'abord. Indispensable à la fin sociale que Comte poursuit, la philosophie devient, au moins provisoirement, une fin en elle-même.

Comte va donc s'efforcer de réorganiser les croyances, c'est-à-dire. de substituer une foi démontrée à la foi ré-

vélée, dont la vertu achève de s'éteindre. La foi démontrée n'aura d'ailleurs rien de commun avec la religion naturelle du XVIIIe siècle. Celle-ci n'a été, au fond, qu'une forme dégénérée et affaiblie de la foi au surnaturel. Sous l'appareil métaphysique du déisme, la pensée théologique est encore reconnaissable. La foi démontrée, au contraire, aura son origine et sa justification dans la science positive. Sans doute, les deux mots de « foi » et de « démonstration » semblent jurer l'un auprès de l'autre. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Il s'agit bien d'une « foi », puisque la très grande majorité des hommes devra toujours accepter de confiance les conclusions de la philosophie positive.

Le nombre sera toujours faible des hommes qui auront assez de loisir et une culture assez complète pour comprendre ces conclusions, et pour en examiner les preuves. L'attitude des autres sera donc celle de la soumission et du respect. Mais, différente en ce point des dogmes religieux que l'humanité a connus jusqu'ici, la foi nouvelle sera « démontrée. » Elle ne contiendra rien qui n'ait été établi et contrôlé par la méthode scientifique, rien qui dépasse le domaine du relatif, rien qui ne puisse, à chaque instant, être prouvé pour tout esprit capable d'en suivre la démonstration.

Ce genre de « foi » existe déjà au sujet d'un grand nombre de vérités scientifiques. Ainsi tous les hommes civilisés *croient* aujourd'hui à la théorie du système solaire due à Copernic, Képler et Newton. Combien sont en état de comprendre les démonstrations qui la fondent? Mais ils savent que ce qui est objet de foi pour eux est objet de science pour d'autres, et le serait pour

eux-mêmes, s'ils avaient fait les études qu'il faut pour cela. *Foi* signifie donc ici, non pas une abdication volontaire de la raison devant un mystère qui la surpasse, mais une soumission de fait qui n'entame en rien son droit. Tout homme n'est pas, à tout moment, capable d'exercer ce droit de critique. Dans la pratique, Comte en restreindra sévèrement l'usage[1]. Mais, en principe, la raison de tout homme en est investie, et ce droit demeure imprescriptible. La légitimité de la foi démontrée repose, en dernière analyse, sur cette proposition : « Si tous les esprits étaient en état d'en examiner les dogmes, tous, sans exception, en comprendraient la démonstration, et tous s'y rendraient. »

Les mots de « croyance » et de « foi » ne doivent donc pas prêter ici à l'équivoque. Dans la « réorganisation des croyances » qu'il entreprend, Comte ne s'occupe que des croyances susceptibles d'être démontrées. Il reste fidèle ici à la pensée de Saint-Simon, qui lui-même comprenait surtout la « religion » comme un principe d'organisation politique. Comte, du moins dans sa première carrière, ne fait pas entrer dans la « foi » les éléments mystiques, sentimentaux, non-intellectuels, que ce mot implique d'ordinaire, et qui le font si souvent opposer à la « raison. » Ce mot désigne, pour Comte, ce que l'homme croit *au sujet de ce qui peut être objet de connaissance*. Jusqu'à présent, ces croyances ont représenté une explication plus ou moins mythique ou métaphysique de l'univers et de l'homme, enseignée par les prêtres et par les philosophes. Mais l'esprit humain ne s'en satisfait plus. Peu à peu, la

1. Cf. *infra*, liv. III, ch. v, p. 342-5.

science positive, qui procède par une méthode toute différente, substitue à ces « explications » la connaissance des lois des phénomènes. Et le problème se pose dès lors pour Comte dans les termes suivants: Établir, par voie rationnelle, un système de vérités, universellement acceptées, touchant l'homme, la société et le monde.

Comte prend ainsi pour accordé: 1° que les « opinions », les « croyances », les « conceptions » touchant ces objets sont aujourd'hui « anarchiques »; 2° que leur état naturel et normal serait d'être « organisées. »

Le premier point n'a pas besoin d'être prouvé. Il suffit de jeter les yeux sur la société contemporaine. Les mouvements confus qui l'agitent, et qui menacent de la détruire si elle ne trouve enfin une assiette stable, ne sont pas dus à des causes simplement politiques. Ils proviennent d'un désordre moral. Celui-ci, à son tour, provient d'un désordre intellectuel, c'est-à-dire du manque de principes communs à tous les esprits, et de l'absence de conceptions et de croyances universellement admises. Car, pour qu'une société humaine subsiste, ce n'est pas assez d'une certaine harmonie de sentiments, ni même d'une communauté d'intérêts entre ses membres. Il y faut encore, et avant tout, un accord intellectuel, qui se réalise dans un corps de croyances communes.

Si donc une société est en proie à un désordre chronique, que les remèdes politiques paraissent impuissants à guérir, on est en droit de penser que la cause profonde du mal est une désorganisation intellectuelle. Les autres troubles en sont seulement les symptômes. Tel est précisément, d'après Comte, l'état de notre

société contemporaine. Elle n'a plus de gouvernement « spirituel » ou « intellectuel. » Elle n'en sent même pas le manque. Les esprits ne reconnaissent plus de discipline commune. Il ne subsiste point de principe que la critique négative et « corrosive » n'ait entamé. Philosophie, morale, politique, religion, l'individu s'est fait juge de tout. Les opinions qu'il adopte, le plus souvent sans compétence spéciale, et au gré de ses passions, lui paraissent toujours avoir autant de droit à être admises que celles d'autrui. Il prétend ne relever que de lui-même. Cette dispersion, (plus tard, Comte dira cette insurrection), des intelligences, c'est ce qu'il appelle l'état d'*anarchie*.

Mais peut-être cet état est-il la condition la plus ordinaire des sociétés humaines? Peut-être l'état « organique » n'apparaît-il que rarement, et à titre d'exception? Cette supposition est mal fondée. Car, s'il en était ainsi, les sociétés ne pourraient ni subsister, ni surtout se développer. Il faut admettre, au contraire, que les époques d'anarchie intellectuelle sont l'exception, et que, dans une société normale, les hommes sont unis par leur soumission unanime à un ensemble suffisant de principes et de croyances. L'histoire confirme cette vue. L'immobilité des civilisations dans l'Extrême-Orient tient surtout à la stabilité intellectuelle qui les distingue de la nôtre. Les sociétés antiques, (grecque et romaine), reposaient sur une conception de l'homme, de la cité et du monde qui a, en somme, peu varié pendant tout le temps qu'elles ont duré. Enfin, le christianisme avait constitué en Europe, au moyen âge, une admirable autorité spirituelle. L'organisation catholique, « chef-d'œuvre de la sagesse politique », y avait établi un corps

de croyances que tous les esprits acceptaient avec une heureuse docilité. C'est la décomposition de ce grand corps qui a produit la plupart des maux où nous nous débattons. L'anarchie mentale est donc bien un état anormal, un fait pathologique, ce que Comte appellera plus tard la « maladie occidentale. » Maladie mortelle, si elle doit se prolonger. Ou la société moderne périra, ou les intelligences retrouveront un état d'équilibre stable, c'est-à-dire de soumission à des principes communs.

Le problème de la réorganisation des croyances semble ainsi se dédoubler. Il y aurait d'abord un problème proprement philosophique : comment établir un système de principes et de croyances propre à être universellement admis ? puis un problème social : comment amener tous les esprits à cette nouvelle foi ? Mais cette distinction n'est qu'apparente. En fait, la solution du premier problème entraînera nécessairement celle du second. L'absence d'une discipline commune n'a-t-elle pas sa cause principale dans le désordre qui agite l'esprit de chacun ? Si les intelligences sont divisées entre elles, c'est que chaque intelligence est divisée contre elle-même. Que l'une d'elles parvienne à établir en soi une parfaite harmonie, et, par la seule vertu de la logique, cette harmonie, de proche en proche, se communiquera aux autres. La vraie philosophie une fois fondée, le reste ne sera plus qu'une question de temps. Il suffira donc d'examiner les opinions et les croyances actuellement existantes dans *un* esprit, et de rechercher quelles conditions seraient nécessaires pour y substituer l'harmonie à l'anarchie, en un mot, pour y réaliser une *parfaite cohérence logique*.

De même que Descartes, pour mettre toutes ses connaissances à l'épreuve de son doute, n'a eu besoin que d'examiner de quelle source elles lui étaient venues, ainsi Comte, pour vérifier la compatibilité logique de ses opinions, se contentera de considérer les méthodes qui les lui ont fournies. S'il découvre des méthodes qui tendent à s'exclure réciproquement, il aura trouvé la cause du désordre mental d'où naissent les maux dont la société actuelle est affligée. Il aura trouvé en même temps le remède, qui consistera à faire disparaître la contradiction. Car la pensée humaine est de telle nature, que sa première exigence est l'unité. L'entendement est spontanément systématique. Il ne peut se satisfaire d'opinions simplement juxtaposées dans l'esprit, mais logiquement inconciliables. En effet, la contradiction, même ignorée, ne laisse pas de se faire sentir. Chacune de nos opinions implique, que nous le sachions ou non, un ensemble d'opinions connexes obtenues par la même méthode qu'elles ; et cet ensemble lui-même fait partie d'un tout plus considérable, lequel s'achève enfin dans une conception totale du monde de l'expérience.

Or Comte discerne en lui-même, comme en ses contemporains, deux méthodes générales, deux « modes de penser », qui ne peuvent coexister sans contradiction, bien que d'ailleurs aucun des deux, jusqu'à présent, ne l'ait emporté tout à fait sur l'autre. Au sujet de plusieurs catégories de phénomènes, il pense en savant formé à l'école de Hobbes, de Galilée, de Descartes et de leurs successeurs. Il ne songe plus à les expliquer par des causes. Il se tient pour satisfait quand, au moyen de l'observation ou de la déduction, il est par-

venu à en connaître les lois. Car la connaissance de ces lois lui permet, dans certains cas, d'intervenir dans les phénomènes, et de substituer à l'ordre naturel un ordre artificiel mieux accommodé à ses besoins. C'est ainsi que les phénomènes mécaniques, astronomiques, physiques, chimiques, et même biologiques, sont aujourd'hui pour lui des objets de science *relative* et *positive*.

Mais, dès qu'il s'agit des faits qui ont leur origine dans la conscience de l'homme, ou qui se rapportent à la vie sociale et à l'histoire, une tendance opposée devient prédominante. Au lieu de rechercher uniquement les lois des phénomènes, l'esprit prétend à les expliquer. Il veut en atteindre l'essence et la cause. Il spécule sur l'âme humaine, sur le rapport de cette âme avec les autres réalités de l'univers, sur la fin que la société doit se proposer, sur le meilleur gouvernement possible, sur le contrat social, etc. Toutes questions qui procèdent du mode de penser « métaphysique. » Ce mode est formellement incompatible avec le précédent. Nous voyons cependant que tous les deux subsistent aujourd'hui dans les esprits.

La dynamique sociale établira comment ce fait a dû se produire. Mais, quelles qu'en soient les raisons historiques, la réalité n'en est que trop évidente. L'esprit humain ne sait aujourd'hui ni s'attacher tout à fait, ni renoncer tout à fait, à l'un ou à l'autre de ces deux modes de penser. Sans doute il sent bien que les conquêtes de la science positive sont « irrévocables. » Comment reviendrait-il, par exemple, à une explication métaphysique ou théologique des phénomènes astronomiques et physiques? Mais, d'autre part, les concep-

tions métaphysiques et théologiques ne lui semblent pas moins indispensables. Il ne croit pas pouvoir s'en passer. Et cela est naturel. Car, pour satisfaire le besoin d'unité, qui est son exigence suprême, l'esprit humain réclame une conception d'ensemble embrassant tous les ordres de phénomènes, ce que Kant appelait une totalisation de l'expérience, en un mot une « philosophie. »

Or, jusqu'à présent, le mode de penser positif n'a pas prouvé qu'il fût en mesure de répondre à cette exigence. Il n'a encore produit que des sciences particulières. La science positive a été « spéciale » et fragmentaire, toujours attachée à l'investigation d'un groupe plus ou moins restreint de phénomènes. Avec une prudence louable, et qui a fait sa force, elle s'est appliquée uniquement à ses travaux d'analyse et de synthèse partielle. Elle ne s'est jamais hasardée à une synthèse de tout le réel qui nous est donné. Seules, jusqu'ici, les théologies et les métaphysiques ont tenté cet effort. Cet office est, encore aujourd'hui, leur principale raison d'être. Car il faut qu'il soit rempli. L'esprit humain se porte, d'un mouvement spontané et nécessaire, au point de vue de l'un et de l'universel. Plutôt que de laisser sans réponse les problèmes philosophiques, il resterait indéfiniment attaché aux solutions, d'ailleurs chimériques, que lui offrent les théologies et les métaphysiques. Bref, dans l'état présent des choses, l'esprit positif est « réel », mais « spécial. » L'esprit théologico-métaphysique est « universel », mais « fictif. » Nous ne pouvons sacrifier ni la « réalité » de la science, ni « l'universalité » de la philosophie. Comment sortir de cette difficulté ?

Trois solutions seulement sont concevables :

1° Trouver une conciliation qui fasse coexister sans contradiction les deux modes de penser ;

2° Rétablir l'unité en rendant la méthode théologico-métaphysique universelle ;

3° Rétablir l'unité en rendant la méthode positive universelle.

II

La première solution semble d'abord la plus acceptable. Pourquoi l'investigation positive des divers ordres de phénomènes naturels ne se concilierait-elle pas avec une conception métaphysique ou théologique de l'univers ? Rien n'empêche de se représenter les phénomènes comme régis par des lois invariables, et de chercher en même temps, par une autre méthode, la raison qui rend intelligible la nature en général. La science positive, affranchie enfin de la théologie et de la métaphysique, leur assurerait l'indépendance qu'elle revendique pour elle-même. Ainsi se délimiteraient, avec une précision croissante, d'une part, le domaine propre de la science positive, de l'autre, celui de la spéculation qui dépasse l'expérience.

Cette conciliation, dit Comte, a pu paraître longtemps légitime, parce qu'elle a été longtemps indispensable. Jusqu'à présent, les théologies et les métaphysiques ont été les seules conceptions d'ensemble du monde que l'esprit humain ait formées. Elles ont rempli une fonction nécessaire. Même, sans elles, la science positive n'aurait pas pu naître, ni se développer. Mais, comme elle est leur héritière, elle est aussi leur ennemie. Son progrès entraîne nécessairement leur décadence.

L'histoire parallèle des dogmes religieux et métaphysiques d'une part, et du savoir positif, d'autre part, montre que la conciliation entre eux n'est jamais durable.

Non que l'antagonisme des deux modes de penser se résolve par une lutte dialectique suprême, où les dogmes théologiques et métaphysiques auraient le dessous. Ce n'est pas ainsi que les dogmes finissent. Ils disparaissent, selon l'expression frappante de Comte, *par désuétude*, comme les méthodes hors d'emploi. Et, de fait, n'ont-ils pas été comme des méthodes pour l'esprit humain, qui voulait embrasser l'ensemble des choses d'une vue unique, avant de les avoir assez étudiées ? La connaissance du réel, que la raison ne pouvait lui donner que très tardive, et très modeste, toute relative, après le patient travail des sciences, l'homme l'a demandée de prime abord, et absolue, à l'imagination. Mais peu à peu, à mesure qu'il a avancé dans l'étude positive des phénomènes, il a quitté les « explications » théologiques et métaphysiques. Sans renoncer tout à fait à la recherche des causes, il a pris l'habitude de les reléguer dans des régions de plus en plus lointaines. Déjà, en ce qui concerne les phénomènes dont l'idée est devenue tout à fait positive, nous nous passons fort bien de supposer des causes. Il nous suffit de nous représenter ces phénomènes comme soumis à des lois. Quand tous les phénomènes de tous les ordres seront habituellement conçus comme ceux-là, quand l'idée de leurs lois nous sera devenue, quels qu'ils soient, également familière, le mode de penser métaphysique aura disparu.

En un mot, dès que la science tout entière sera posi-

tive, la philosophie le sera nécessairement aussi. Car nous ne disposons que d'un point de vue sur les choses. Toute notre connaissance *réelle* porte sur les phénomènes et leurs lois. Si donc, considérés un à un, tous les ordres de phénomènes sont conçus selon le mode de penser positif, comment pourrait-il se faire que considérés ensemble, et dans leur totalité, ils fussent conçus selon un mode de penser tout différent et même opposé?

En fait, la coexistence de ces deux modes de penser dure tant que l'esprit positif n'est pas arrivé à son expansion complète, tant qu'une partie plus ou moins considérable des phénomènes naturels est encore expliquée par leur essence, leur cause ou leur fin. Mais elle ne peut se prolonger indéfiniment. Plus l'esprit positif fait de progrès, plus la conception théologico-métaphysique du monde perd de terrain. Il devient évident dès à présent qu'il faut opter. L'unité de l'entendement, la *parfaite cohérence logique* sont à ce prix.

La conciliation écartée, l'alternative se pose de penser uniquement, ou pas du tout, selon le mode positif. Les traditionnalistes, et surtout Joseph de Maistre, ont bien vu cet aspect du problème. Comte leur en fait un grand mérite. De Maistre n'admet de salut pour notre société que dans un retour complet au mode de penser théologique. Il attaque donc à sa source même, ou, pour mieux dire, dans ses sources multiples, l'esprit de la philosophie moderne. Il n'épargne pas plus Locke que les philosophes du XVIIIe siècle issus de lui, pas plus Bacon que Locke, pas plus les promoteurs de la Réforme que Bacon. Il a compris que le XVIIIe siècle était comme une vaste conclusion dont le

XVIe et le XVIIe auraient été les prémisses, et que ce grand syllogisme destructeur avait ses origines dans un travail de décomposition qui a commencé dès le XIVe siècle. Il est donc tout à fait conséquent avec lui-même, quand il essaye de combattre cette œuvre diabolique, et de ramener l'Europe à l'état mental et religieux où elle fut au moyen âge. Le rétablissement du pouvoir spirituel du pape mettrait fin à l'anarchie mentale et morale. La doctrine catholique rendrait aux esprits l'unité, qui est leur suprême besoin.

Cette solution satisfait, idéalement, aux termes du problème. Mais, en fait, elle est impraticable. Le cours de l'histoire ne se remonte pas. Pour soumettre de nouveau les esprits au pouvoir spirituel qu'ils acceptaient de plein gré au moyen âge, il faudrait aussi reconstituer l'ensemble des conditions où ils vivaient alors. Comment effacer de l'histoire la découverte de l'Amérique, l'invention de l'imprimerie, et tant d'autres grands faits sociaux ? Comment feindre que Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Newton, et tous les promoteurs de la science positive n'aient pas existé ? Et quand, par impossible, on parviendrait à restaurer l'unité mentale et morale de la société chrétienne du moyen âge, comment empêcher les lois naturelles, qui en ont amené une première fois la décomposition, de produire une seconde fois le même résultat ?

On est donc nécessairement conduit à la troisième et dernière solution. Puisque la conciliation est impossible entre le mode de penser positif et l'autre ; puisque l'empire exclusif du mode de penser théologico-métaphysique est hors de question ; puisqu'enfin il faut à l'esprit humain une philosophie, il reste que cette phi-

losophie naisse du mode de penser positif lui-même. Rien n'empêche, *a priori*, que cette solution ne se réalise. Car les dernières positions de l'esprit théologico-métaphysique ne sont sans doute pas inexpugnables. Cet esprit, « fictif » par essence, ne pouvait devenir « réel. » Mais l'esprit positif n'est « spécial » que par accident. Il peut fort bien acquérir l'universalité qui lui manque. Une philosophie nouvelle serait alors fondée, et le problème de la *parfaite cohérence logique*, résolu.

Toute la difficulté revient donc à « universaliser » le mode de penser positif. Il faut, pour cela, l'étendre aux phénomènes qui sont encore habituellement conçus selon le mode théologico-métaphysique, c'est-à-dire aux phénomènes moraux et sociaux. Ce sera la découverte capitale de Comte. Il va fonder la « physique sociale. » Par là, il enlèvera à la théologie et à la métaphysique leur dernière raison d'être. Il rendra possible le passage de la science positive à une philosophie également positive. Ainsi sera réalisée « l'unité de l'entendement », et cette harmonie mentale aura pour conséquence l'harmonie morale et religieuse de l'humanité.

CHAPITRE II

La loi des trois états.

Dans le système de Comte, la constitution de la sociologie peut être considérée à la fois comme un point d'arrivée et comme un point de départ. On y voit la méthode positive conquérir l'ordre des phénomènes les plus élevés, les plus « nobles », les plus compliqués : en ce sens, la sociologie est le terme de l'ascension de l'esprit positif. Il atteint ainsi au faîte de la hiérarchie des sciences, et il les régit toutes désormais. D'autre part, la philosophie positive, devenue dès lors possible, partira de ce point pour établir les principes de la morale et de la politique.

« Par la fondation de la sociologie, dit Comte au commencement du *Cours*, la philosophie positive acquerra le caractère d'universalité qui lui manque encore, et deviendra par là capable de se substituer à la philosophie théologique et métaphysique, dont cette universalité est aujourd'hui la seule propriété réelle[1]. » Et à la fin du *Cours*, il conclut : « La création de la sociologie vient aujourd'hui constituer l'unité fondamentale dans le système entier de la philosophie moderne[2]. »

Cette création, d'où le reste dépendait, date du jour

1. *Cours de philosophie positive*, I, 19 (5e édition, Paris, 1892).
2. *Cours*, VI, 786.

où Comte découvrit la loi dite *des trois états.* Car, cette loi une fois établie, la « physique sociale » cesse d'être une simple conception philosophique, pour devenir une science positive. Cette loi avait été pressentie, et même déjà formulée, dès le XVIII[e] siècle, par Turgot, puis par Condorcet, et par le D[r] Burdin. Comte s'en attribue cependant la découverte. Comme il est, en général, fort exact à rendre justice à ses » précurseurs », il faut admettre que, selon lui, aucun d'entre eux n'avait aperçu la portée scientifique de cette loi. Autre chose est, en effet, de la dégager simplement des faits, autre chose d'en comprendre l'importance capitale, et d'y reconnaître la loi fondamentale qui domine l'ensemble de l'évolution de l'humanité.

Voici comment Comte l'énonce, dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) :

« Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, enfin l'état scientifique ou positif[1]. »

Dans la première leçon du *Cours de philosophie positive,* après avoir reproduit cet énoncé, Comte ajoute : « En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher dont le caractère est essentiellement différent, et même opposé : d'abord, la méthode théologique, ensuite, la méthode métaphysi-

1. *Pol. pos.*, IV, appendice, p. 77.

que, et enfin, la méthode positive. De là trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement. La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition[1]. »

Les mots de théologie et de métaphysique sont pris ici dans une acception très particulière, et strictement définie.

Comte appelle théologie un système général de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui explique l'apparition de ces phénomènes par la volonté de dieux. Il n'a pas en vue la spéculation théologique telle qu'on l'entend d'ordinaire, comme science rationnelle ou sacrée. Il ne songe pas le moins du monde à une étude de la vérité révélée. Il ne désigne sous ce nom qu'une interprétation des phénomènes de la nature au moyen de causes surnaturelles et arbitraires. Théologique, c'est-à-dire, fictif. Ailleurs Comte appelle ce mode d'explication « imaginaire », ou « mythologique. » C'est en ce sens qu'il a pu demander si chacun de nous ne se souvenait pas d'avoir été, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien dans sa virilité[2] ? Comte ne fait pas allusion à la tradition religieuse que l'enfant reçoit de ses parents, mais bien à la tendance spontanée qui lui fait d'abord expliquer les phénomènes naturels par des volontés, et non par des

1. *Cours*, I, 3.
2. *Cours*, I, 6.

lois. Théologie est ici synonyme d'anthropomorphisme dans la conception des causes.

Pareillement, Comte ne prend pas le mot « métaphysique » dans son extension la plus ordinaire. La science de l'être en tant qu'être, ou de la substance, ou des premiers principes, n'est pas en cause ici, au moins directement. Il ne s'agit que d'un certain mode d'explication des phénomènes donnés dans l'expérience. Par exemple, en physique, l'hypothèse d'un éther pour expliquer les phénomènes optiques ou électriques est métaphysique. De même, en physiologie, l'hypothèse d'un principe vital, ou, en psychologie, l'hypothèse d'une âme. Métaphysique ou abstrait, dit Comte. Ce mode d'explication n'est, au fond, que le précédent, mais de plus en plus décoloré et pâle, s'évanouissant, pour ainsi dire, à mesure que les phénomènes naturels, mieux observés, ne sont plus rapportés à des volontés capricieuses, mais à des lois invariables.

Gardons-nous donc de donner ici aux mots « métaphysique » et « théologie » leur sens plein. Conclure, par exemple, de la loi des trois états, que l'évolution de l'humanité l'éloigne toujours davantage de la théologie, pour aboutir à un état définitif où la religion n'aura plus de place, c'est se méprendre étrangement sur la doctrine de Comte. Le progrès de l'humanité la conduit au contraire à un état qui sera religieux par excellence. La religion y réglera toute la vie de l'homme. Comte ne refuserait peut-être pas de définir l'homme, comme on l'a fait souvent, un animal religieux. L'histoire de l'humanité peut être représentée, en un sens, comme une évolution qui va de la religion primitive (fétichisme), à la religion définitive (positivisme). Mais

la loi des trois états n'a pas pour objet d'exprimer l'évolution religieuse de l'humanité. Elle ne concerne que la marche de l'intelligence humaine. Elle énonce les philosophies successives que cette intelligence a dû adopter dans l'interprétation des phénomènes naturels. Elle est, en un mot, la loi générale d'évolution de la *pensée*.

Ceux qui s'y sont trompés n'avaient sans doute considéré cette loi que dans la première leçon du *Cours*, où elle est présentée isolément. Mais l'erreur n'est plus possible quand on se réfère au quatrième volume du *Cours*, où la loi est mise en sa place, dans la dynamique sociale, et surtout à la cinquante-huitième leçon, dans le sixième volume.

Ce n'est pourtant pas sans raison que Comte a exposé cette loi dès les premières pages de son *Cours de philosophie positive*. Dans la sociologie telle qu'il la conçoit, la loi de l'évolution intellectuelle de l'humanité, c'est-à-dire la loi des trois états, est la loi essentielle de la dynamique, et par suite de la science sociale tout entière. Car, de tous les facteurs sociaux dont l'évolution concomitante et solidaire constitue le progrès de l'humanité, le facteur intellectuel est le plus important. Il est dominateur, en ce sens que les autres dépendent de lui beaucoup plus qu'il ne dépend d'eux. L'histoire des arts, des institutions, des mœurs, du droit, de la civilisation en général ne saurait se comprendre sans l'histoire de l'évolution intellectuelle, c'est-à-dire de la science et de la philosophie, tandis que celle-ci, à la rigueur, serait encore intelligible sans les autres. Cette évolution est donc l'axe principal autour duquel les autres séries de phénomènes sociaux se disposent. La loi qui l'exprime est ainsi la loi la plus « fondamen-

tale », la plus « générale », au sens précis où Comte prend ce mot. En énonçant cette loi, c'est la science sociale qu'il légitime tout entière par avance. Il prouve *ipso facto*, non seulement qu'elle est possible, mais que déjà elle existe. De là, la place éminente qu'il donne à la loi des trois états.

II

La démonstration de cette loi se présente sous deux formes distinctes. Comte s'appuie d'abord sur l'histoire. Celle-ci prouve en effet que chaque branche de nos connaissances passe tour à tour par les trois états, sans que jamais aucune rétrograde. La plupart, il est vrai, ne sont pas encore parvenues à l'état positif. Mais on constate du moins que, jusqu'à présent, elles ont décrit la même courbe que les autres.

La vérification historique suffirait, au besoin, pourvu qu'elle fût complète. Comte ne s'en contente pas. Il prétend, en outre, déduire la loi des trois états de la nature de l'homme. Il en donnera ainsi une démonstration directe. Si probante que l'histoire lui paraisse par elle-même, encore veut-il la concevoir comme intelligible. Pour y parvenir, il a recours à la psychologie. « Nous devons, dit-il, soigneusement caractériser les divers motifs généraux, puisés dans l'exacte connaissance de la nature humaine, qui ont dû rendre, d'une part inévitable, d'une autre part indispensable, la succession nécessaire des phénomènes sociaux, directement envisagés quant à l'évolution intellectuelle qui domine essentiellement leur marche principale[1]. »

1. *Cours*, IV, 526.

En premier lieu, l'esprit humain ne pouvait commencer à interpréter la nature que par une philosophie de forme théologique. Car c'est la seule qui se produise spontanément, la seule qui n'en suppose pas d'autre avant elle. L'homme conçoit d'abord toutes les activités sur le modèle de la sienne. Pour comprendre les phénomènes, il les assimile à ses actes, dont il croit saisir le mode de production, parce qu'il a le sentiment de son effort et la conscience de ses volitions. Cette explication anthropomorphique nous est si naturelle, que nous sommes toujours prêts à nous y laisser aller. Encore aujourd'hui, si nous oublions pour un instant la discipline positive, si nous nous hasardons à chercher le mode de production de quelque phénomène, aussitôt nous imaginons obscurément une activité plus ou moins semblable à la nôtre. Et, parmi les métaphysiciens qui prétendent donner une idée de Dieu, les plus conséquents, de l'avis de Comte, sont ceux qui en font une personne.

La spontanéité qui caractérise le mode de penser théologique a été extrêmement utile. Sans elle, on ne voit pas comment l'intelligence de l'homme aurait commencé de se développer. Car, pour former une théorie scientifique des phénomènes naturels, si modeste et si fragmentaire soit-elle, l'esprit a besoin d'observations faites au préalable. Mais, d'autre part, à défaut d'une théorie, ou au moins d'une hypothèse préexistante, il n'y a pas d'observation scientifique possible. L'empirisme absolu, dit Comte, est stérile, et même, à la rigueur, inconcevable. De simples collections de faits, si nombreux qu'on les suppose, n'ont point par elles-mêmes de signification scientifique. Telles

seraient, par exemple, des constatations météorologiques, formant d'interminables listes, et remplissant des volumes. Elles ne deviendraient des observations que si l'esprit, en les recueillant, les interprétait, que s'il était dirigé par l'idée de vérifier une hypothèse, vague ou précise, réelle ou chimérique.

Pris entre les deux nécessités également impérieuses, d'observer d'abord pour parvenir à des « conceptions convenables », et de concevoir d'abord une théorie quelconque pour entreprendre avec efficacité des observations suivies, l'esprit humain se sauve par le mode de penser théologique. Car il n'a pas besoin d'observation préalable pour imaginer partout dans la nature des activités semblables à la sienne. Cette hypothèse une fois née, l'observation entre en jeu, pour la confirmer d'abord, et bientôt pour la combattre. Dès lors, le branle est donné. L'évolution des sciences et de la philosophie va se poursuivre à travers les doctrines qui se succéderont dans un ordre nécessaire.

De même, au point de vue moral, la philosophie théologique pouvait seule, à l'origine, inspirer à l'humanité faible et ignorante assez de courage et de confiance pour la tirer de sa torpeur primitive. Aujourd'hui, si l'homme sait que les phénomènes sont soumis à des lois invariables, il sait aussi que la connaissance de ces lois lui donne un certain empire sur la nature. Mais, au temps où l'homme ne pouvait pressentir le pouvoir de la science, l'idée que les phénomènes obéissent à des lois nécessaires l'aurait rempli de désespoir. Il serait sans doute resté incapable d'effort. Le mode de penser théologique était bien plus encourageant. Les phénomènes, en effet, sont imaginés comme arbitraire-

ment modifiables. Tout peut arriver. Rien n'est impossible, et rien non plus n'est nécessaire. Il suffit, pour qu'une chose arrive, ou n'arrive pas, que les dieux le veuillent. Directement, l'homme ne peut rien sur la nature ; indirectement, il peut tout, pourvu seulement qu'il se rende favorables les divinités dont le bon plaisir fait loi. De la sorte, c'est au moment où l'impuissance de l'homme est la plus grande, que sa confiance en son pouvoir est la plus forte.

Au point de vue social, enfin, la philosophie théologique était indispensable pour que la société humaine pût subsister et se développer. Car cette société ne suppose pas seulement entre ses membres une sympathie de sentiments et un accord d'intérêts, mais d'abord et surtout une adhésion unanime à certaines croyances. Sans un « certain système préalable d'opinions communes », point de société humaine. Mais, d'autre part, comment concevoir l'apparition d'un semblable système, si la vie sociale n'est pas organisée? Nouveau cercle vicieux, d'où la philosophie théologique seule permet de sortir. Celle-ci constitue de prime abord un ensemble de croyances communes. Tous les membres de la société les défendent, d'autant plus énergiquement que leurs espérances et leurs craintes y sont liées, pour ce monde-ci, et pour l'autre, s'ils y croient déjà.

En même temps, cette philosophie théologique détermine la formation, dans la société, d'une classe spéciale consacrée à l'activité spéculative. Quel progrès capital ne dut pas être la division, même grossièrement ébauchée, de la pratique et de la théorie, division établie dès qu'une classe sacerdotale commença à se distinguer du reste du corps social ! Et que ce progrès a dû être

lent, quand on voit combien, encore aujourd'hui, les hommes ont de peine à accepter toute innovation qui ne paraît pas avoir d'intérêt pratique immédiat ! La classe sacerdotale, investie, par la nature de ses fonctions, d'une autorité précieuse pour le progrès social, jouissait en même temps du loisir indispensable à la recherche théorique. « Sans l'établissement spontané d'une telle classe, dit Comte, toute notre activité, dès lors exclusivement pratique, se serait bornée à un certain perfectionnement, bientôt arrêté, de quelques procédés et instruments militaires ou industriels [1]. » La division ultérieure du travail dépendait de ce premier pas. Nos savants, nos philosophes, nos ingénieurs descendent des premiers prêtres, sorciers et conjureurs de pluie.

Ainsi, la nature de l'homme étant donnée, la philosophie théologique devait apparaître *spontanément*. Cette apparition était à la fois « inévitable et indispensable », en un mot, nécessaire. Aussitôt commence ce qu'on pourrait appeler la dialectique de l'histoire intellectuelle de l'humanité. La philosophie théologique a rendu possible l'observation des phénomènes. A son tour, cette observation introduit peu à peu dans les esprits l'idée de lois invariables. La philosophie théologique est dès lors compromise. Un temps arrive où elle paraît surannée et nuisible. La raison tend à se substituer à l'imagination dans l'interprétation de la nature. Plus l'évolution avance, plus se marquent les préférences de l'esprit humain pour le mode de penser positif, et, dans les divers ordres de sciences, après un conflit plus ou moins long, ce dernier finit par l'emporter.

1. *Cours*, IV, 548.

A vrai dire, l'état théologique de nos connaissances, même au moment de son plus grand empire, c'est-à-dire au plus près de son origine, contient déjà le germe de sa propre décomposition. Il n'est jamais parfaitement homogène. Il y a des phénomènes très communs dont l'homme n'a jamais méconnu la régularité, et qu'il n'a jamais conçus comme dépendant de volontés arbitraires. Comte aime à citer un passage d'Adam Smith où ce philosophe observe qu'en aucun temps ni en aucun pays, on ne trouve de dieu de la pesanteur. De plus, depuis que la société existe, l'homme a toujours dû avoir quelque sentiment des lois psychologiques, obligé qu'il était de se régler sur la manière de sentir et d'agir de ses semblables. Par conséquent, « le germe élémentaire de la philosophie positive est tout aussi primitif, au fond, que celui de la philosophie théologique, quoiqu'il n'ait pu se développer que beaucoup plus tard [1]. » N'étant pas universelle, la philosophie théologique ne pouvait être que provisoire. Seule sera définitive la philosophie, c'est-à-dire la méthode d'interprétation des phénomènes naturels, qui s'appliquera à tous sans exception, depuis les plus simples jusqu'aux plus compliqués. Car seule cette philosophie réalisera l'unité exigée par l'entendement.

Le passage de la philosophie théologique à la positive ne se fait jamais tout d'un coup. L'opposition en est trop tranchée, et notre intelligence ne s'accommode pas d'un changement si brusque. L'état métaphysique sert de transition. Cet état se distingue des deux autres, en ce qu'il n'a pas de principe propre qui le définisse. La philoso-

1. *Cours*, IV, 554-5.

phie théologique se suffit à elle-même. Elle forme un tout harmonique, du moins tant que le germe de positivité qu'elle contient n'est pas encore actif. De même, l'état positif sera parfaitement homogène. L'état métaphysique, au contraire, ne se définit que par un mélange des deux autres. « Les conceptions métaphysiques, écrivait Comte en 1825, tiennent à la fois de la théologie et de la physique, ou plutôt ne sont que la première modifiée par la seconde[1]. » La métaphysique procure, sous des formes toujours changeantes et progressivement dégradées, la conciliation indispensable pour que les philosophies théologique et positive coexistent dans les esprits, tant que la dernière n'est pas achevée. Sous le couvert des hypothèses métaphysiques, la méthode scientifique a pu pousser ses conquêtes, sans trop alarmer les défenseurs de la philosophie théologique. La métaphysique a aussi une vertu critique très active. Elle n'a pas peu contribué à la décomposition de l'ancien système de croyances. En ce sens, Comte regarde les philosophes français du XVIIIe siècle, pour la plupart, comme d'excellents représentants de l'esprit métaphysique.

Toutefois, s'il faut rapporter cet état intermédiaire à l'un des deux extrêmes, Comte n'hésite pas à le rapprocher de l'état théologique. La philosophie métaphysique, en effet, substitue les entités aux volontés, et la nature au créateur, mais avec un office fort analogue. C'est, au fond, la même « explication » du réel qui subsiste, bien qu'affaiblie par un sentiment de plus en plus vif de la nécessité des lois naturelles. Ce mode bâtard

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 144.

conserve la théologie, « tout en détruisant sa principale consistance mentale. » Il nie les conséquences au nom des principes. Aussi cette philosophie n'offre-t-elle aucune garantie contre un retour offensif des conceptions théologiques, tant que des notions positives n'y ont pas été substituées. Dans le conflit final entre l'esprit théologique et l'esprit positif, on verra sans doute les métaphysiciens enveloppés avec les déistes dans une « concentration rétrograde [1]. » La philosophie positive, dit Comte, n'a aucune solidarité, ni historique, ni dogmatique, avec cette philosophie pleinement négative, et ne peut l'envisager que comme une dernière transformation préparatoire de la philosophie théologique [2].

L'état métaphysique n'est donc jamais qu'une sorte de compromis instable. Il ne dure qu'à condition de changer continuellement. Faute de principe qui lui soit propre, la philosophie métaphysique a un caractère purement critique. En fait, il n'y a que deux philosophies, c'est-à-dire deux méthodes, deux modes de penser, qui soient organiques. Seules, la philosophie théologique et la philosophie positive permettent à l'intelligence de construire un système d'idées logique et harmonique, base d'une morale et d'une religion. L'esprit théologique est « idéal dans sa marche, absolu dans la conception, arbitraire dans l'application. » L'esprit positif substitue la méthode d'observation à celle d'imagination, les notions relatives aux notions absolues. Il ne se flatte pas d'une domination sans limite sur les phénomènes de la nature; il sait que sa puissance se mesure

1. *Correspondance d'A. Comte avec J. S. Mill.* Lettre du 5 avril 1842, p. 51.
2. *Cours*, V, 573-5.

à son savoir. L'histoire intellectuelle de l'humanité montre par quelles étapes elle a passé du premier mode de penser au second.

III

Comte regarde la loi des trois états comme acquise. « Dix-sept ans de méditation continue sur ce grand sujet, écrit-il en 1839, discuté sous toutes ses faces, et soumis à tous les contrôles possibles, m'autorisent à affirmer d'avance, sans la moindre hésitation scientifique, que toujours on verra... confirmer une telle proposition historique, qui me semble maintenant aussi pleinement démontrée qu'aucun des faits généraux actuellement admis dans les autres parties de la philosophie naturelle [1]. » Elle ne serait mise en doute que si l'on trouvait une branche de nos connaissances qui eût rétrogradé de l'état métaphysique à l'état théologique, ou de l'état positif à l'un des deux précédents. Mais ce cas ne s'est jamais présenté. La démonstration théorique de la loi a établi qu'il ne *pouvait pas* se présenter.

Cette démonstration a fait voir, en effet, que le passage successif par les trois états, dans un ordre invariable, était la forme nécessaire du progrès de l'esprit humain dans la connaissance des phénomènes. Elle se fonde sur la nature de l'esprit. Dans la pensée de Comte, la loi des trois états pourrait donc être appelée aussi bien psychologique qu'historique.

Mais il ne s'agit pas ici de la psychologie introspec-

1. *Cours*, IV, 523.

tive, qui emploie comme moyen d'investigation la conscience de l'individu. Comte ne reconnaît à ce procédé aucune valeur scientifique[1] : il en nie jusqu'à la possibilité. De plus, l'observation du sujet par lui-même, fût-elle possible, ne serait d'aucun secours dans le cas présent. Car elle ne lui révèlerait que l'état présent de son intelligence individuelle, et non la loi de l'évolution de l'esprit humain. Pour que cette loi apparaisse, il faut considérer non plus l'individu, mais l'espèce. Il faut que l'intelligence, renonçant à un effort stérile pour se contempler elle-même dans son activité, saisisse la loi de ses phases successives dans le progrès de ce qu'elle a produit. L'histoire philosophique de nos croyances, de nos conceptions, et de nos systèmes : telle est la conscience que l'intelligence humaine peut prendre d'elle-même. Là seulement, le philosophe voit les facultés dont cette intelligence contenait le germe entrer en jeu tour à tour, pour tendre vers une « harmonie durable. » Puis, une fois découverte, la loi des trois états nous sert à comprendre l'évolution intellectuelle de chaque individu. L'étude de l'individu fournit alors une vérification supplémentaire de la loi. Mais, à elle seule, elle n'aurait pu l'établir. Quelque utilité que j'aie souvent tirée de la considération de l'individu, dit Comte, c'est évidemment à l'étude directe de l'espèce que j'ai dû, non seulement la pensée fondamentale de ma théorie, mais ensuite son développement caractéristique.

La loi des trois états est donc la formule générale du progrès de l'intelligence humaine, considéré non dans

1. Cf. *infra*, liv. II, chap. v, p. 221-3.

un sujet individuel, mais dans le *sujet universel,* qui est l'humanité.

C'est bien aussi le « sujet universel » que Kant a étudié dans la *Critique de la Raison pure*. Mais la méthode de Kant est tout abstraite et métaphysique ; le sujet universel dont il cherche les lois est un esprit humain « en soi », considéré dans son essence. Comte, au contraire, se représente le sujet universel comme une unité concrète, qui se réalise dans le temps. Pour lui, l'étude des fonctions mentales propres à l'homme ne devient positive que si elle est faite du point de vue historique et sociologique. C'est pourquoi la découverte de la loi des trois états est un événement d'une importance capitale. Elle inaugure la science positive de l'humanité, qui était la condition indispensable pour qu'une philosophie positive pût s'établir. Elle marque la date où, tous les phénomènes étant désormais étudiés par une même méthode, la « parfaite cohérence logique » est définitivement assurée. Cette loi de la dynamique sociale est la pierre angulaire de tout le système positif.

CHAPITRE III.

La classification des sciences.

D'après la loi des trois états, toutes nos conceptions, dans les différents ordres de connaissances, commencent par être théologiques, passent par la transition métaphysique, et finissent par devenir positives. Si cette évolution était dès à présent terminée, la philosophie que Comte veut fonder serait établie *ipso facto*. Mais nous n'en sommes pas là. Au contraire, les trois modes de penser théologique, métaphysique et positif, coexistent, encore aujourd'hui, dans les esprits même les plus cultivés. A des degrés divers, la « cohérence logique » leur fait défaut à tous.

Même dans les sciences où la méthode positive est définitivement installée, et depuis longtemps, en physique et en chimie, par exemple, on relève encore des traces non douteuses de l'esprit métaphysique. A plus forte raison cet esprit se manifeste-t-il dans les sciences dites morales et sociales. Toutefois, cette « incohérence » ne saurait durer. Maintenant que l'esprit positif a pris pleine conscience de lui-même, il devient possible de procéder à une épuration systématique, qui le dégagera de tout mélange avec l'esprit théologique et métaphysique.

Mais cette revue critique de l'ensemble du savoir humain n'est-elle pas une entreprise au-dessus des forces d'un homme? — Par bonheur, la philosophie positive fournit elle-même un moyen d'alléger la tâche. Elle établit un ordre qui permet de déterminer sans trop de peine à quel degré de positivité est parvenue, jusqu'à présent, la conception d'une catégorie donnée de phénomènes. Comte appelle cet ordre la classification, ou, plus précisément la « hiérarchie positive » des sciences fondamentales. C'est « le plan qu'il suivra dans l'exposé de la philosophie positive[1]. »

Ce plan n'est pas un simple artifice destiné à rendre plus clair l'ensemble de la doctrine, et l'exposé plus facile. Il n'est pas extérieur à l'œuvre. Il est né de l'esprit même de la philosophie positive ; il en exprime le principe sous une forme nouvelle. Il est le complément naturel de la loi des trois états. Comte le dit en propres termes. « Les différentes branches de nos connaissances n'ont pas dû parcourir d'une vitesse égale les trois grandes phases de leur développement, ni par conséquent arriver simultanément à l'état positif. Il existe, sous ce rapport, un ordre invariable et nécessaire, que nos différents genres de conceptions ont suivi et dû suivre dans leur progression, et dont la considération exacte est le *complément indispensable* de la loi fondamentale énoncée précédemment[2]. »

Comte ne s'est donc pas posé, comme son contemporain Ampère, le problème logique de la classification des sciences dans leur ensemble. Il n'a pas cherché d'après quel principe on pourrait les ranger toutes dans

1. *Cours*, I, 46-47.
2. *Cours*, I, 14-15.

un ordre où leurs rapports de subordination seraient observés. Il doute même qu'un tel principe existe. Quant à lui, il songe si peu à établir une classification complète des sciences, qu'il commence par en écarter le plus grand nombre. Il laisse d'abord de côté toutes les formes du savoir humain qui ont rapport à l'art, c'est-à-dire toutes les sciences appliquées, pratiques et techniques. Il met à part également toutes les sciences concrètes, telles que la zoologie, la minéralogie, la géographie, etc. Il ne fait entrer dans sa classification que les sciences *théoriques* et *abstraites*, c'est-à-dire celles qui n'ont d'autre but que la connaissance des lois, et qui étudient les phénomènes, abstraction faite des êtres concrets où ces phénomènes se présentent. Comte les nomme « fondamentales », parce que les autres les supposent, tandis qu'elles ne supposent point les autres avant elles.

Ces sciences sont les seules dont la considération importe au but que Comte s'est proposé. Car pourquoi a-t-il besoin d'une classification des sciences ? C'est afin d'étudier l'ascension de l'esprit positif à travers les ordres successifs de phénomènes. Il n'a que faire, pour cela, de considérer les sciences appliquées ou concrètes, qui reçoivent leurs principes des sciences théoriques et abstraites. Il suffit qu'il s'attache à celles-ci. C'est dans la méthode et le progrès de ces sciences que s'est manifesté l'effort propre de l'intelligence humaine : c'est donc là que peuvent être saisies les lois de son évolution.

Pour classer les sciences fondamentales, Comte se conformera aux principes de la méthode positive. Il se réglera sur les classifications rationnelles dont les sciences naturelles offrent le modèle. La classification

doit ressortir de l'étude même des objets à classer, et être déterminée par les affinités réelles et par l'enchaînement qu'ils présentent, de telle sorte que cette classification soit elle-même l'expression du fait le plus général, manifesté par la comparaison approfondie des objets qu'elle embrasse.

Comte ne s'arrêtera donc pas aux classifications qui ont précédé la sienne. D'abord, lorsqu'elles ont paru, la méthode rationnelle de classification n'était pas encore établie. Puis, comment aurait-on pu réunir l'ensemble des sciences dans une conception encyclopédique, alors que les unes étaient déjà devenues positives, tandis que les autres restaient à l'état théologique ou métaphysique ? Comment disposer rationnellement, en un système unique, des conceptions hétérogènes ? Ces tentatives prématurées devaient échouer. Il fallait, pour que l'entreprise pût réussir, que *toutes* nos conceptions, relatives aux divers ordres de phénomènes, fussent arrivées à la forme positive. Ici encore, la création de la sociologie a été l'événement décisif. Elle a permis de compléter la série des sciences fondamentales. La découverte de la loi des trois états a fondé la sociologie, et, du même coup, elle a réalisé l'homogénéité du savoir humain. A son tour, cette homogénéité rend possible la classification rationnelle des sciences.

II

Les sciences fondamentales sont désormais toutes conçues comme également positives. Toutes ont abandonné la poursuite de l'absolu pour l'étude du relatif, et la recherche des causes pour la connaissance des lois.

Toutes procèdent maintenant au moyen de la même méthode générale. Leurs différences ne pourront donc provenir que de leur objet, c'est-à-dire de la nature des phénomènes étudiés. Leurs rapports de dépendance, par suite, résulteront uniquement des rapports de ces phénomènes. Or, l'observation montre que ces phénomènes se rangent en un certain nombre de catégories naturelles, telles que l'étude rationnelle de chaque catégorie suppose la connaissance des lois de la catégorie précédente, et soit supposée à son tour pour la connaissance de la suivante. Cet ordre est déterminé par le degré de généralité des phénomènes, d'où résulte leur dépendance successive, et, en conséquence, la facilité plus ou moins grande de chaque science.

Sur ce principe, l'échelle encyclopédique des sciences fondamentales se construit sans peine. Après les mathématiques viennent, par ordre de généralité décroissante, et de complexité croissante, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie ou biologie, la physique sociale ou sociologie. La première considère les phénomènes les plus généraux, les plus simples, les plus abstraits et les plus éloignés de l'humanité. Ils influent sur tous les autres, sans être influencés par eux. Les phénomènes considérés par la dernière sont les plus particuliers, les plus compliqués, les plus concrets, et les plus directement intéressants pour l'homme ; ils dépendent plus ou moins de tous les précédents. « Entre ces deux extrêmes, les degrés de spécialité, de complication, et de personnalité vont croissant. »

Cette classification est confirmée, en fait, par l'usage général des savants. Elle reproduit l'ordre historique du développement des sciences. Ainsi, pendant longtemps,

les mathématiques ont été la seule science de forme positive. D'autre part, la science sociale a été la dernière à atteindre ce point. Comte ne veut pas dire, toutefois, que les sciences fondamentales soient nées les unes après les autres, ni que, pour chacune d'elles, chaque période s'explique assez par la période immédiatement précédente. Sa pensée est bien différente. Il présente, au contraire, le développement des diverses sciences comme simultané. Elles agissent et réagissent les unes sur les autres en mille manières. Souvent un progrès d'une science est le contre-coup d'une découverte faite dans un art qui n'a pas de rapport apparent avec elle. Tels sont, pour prendre un exemple dont Comte n'avait pas le moindre pressentiment, les progrès de l'observation astronomique dus à la photographie. En fait, l'histoire d'une science dans une période donnée est étroitement liée à celle des autres sciences et des arts pendant le même temps, ou, pour mieux dire, à l'histoire générale de la civilisation. Mais le passage de chacune d'elles à l'état positif se fait dans l'ordre énoncé par la classification. Car elle n'y pourrait parvenir, si la science fondamentale immédiatement précédente n'y était arrivée avant elle. « C'est dans cet ordre que la progression, quoique simultanée, a dû avoir lieu [1]. »

III

Herbert Spencer a fait plusieurs objections à la classification des sciences d'Auguste Comte. Littré les a longuement réfutées. Il n'entre pas dans notre des-

1. *Cours*, I, 82.

sein de rouvrir cette discussion. Mais il résulte des explications qui précèdent, que la plupart des critiques de H. Spencer portent à faux, peut-être parce qu'il n'a pas bien lu Comte. De son propre aveu, il ne connaît que les deux premières leçons du *Cours de philosophie positive* dans le texte, plus la Physique inorganique et le premier chapitre de la Biologie dans l'abrégé de Miss Martineau, et le reste enfin par le résumé de Lewes dans son *Histoire de la philosophie*[1]. Si H. Spencer avait pu prendre connaissance du *Cours de philosophie positive* dans son ensemble, et surtout des trois dernières leçons, ou au moins du *Discours sur l'Esprit positif* et du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, il aurait sans doute apprécié autrement la classification positive des sciences. La sienne, où il fait entrer les sciences concrètes et abstraites-concrètes, ne s'oppose pas en réalité à celle d'Auguste Comte, qui n'a voulu classer que les sciences fondamentales *abstraites*. Ce qu'il reproche à Comte de n'avoir pas fait, Comte n'avait pas cherché à le faire.

Parmi les objections de H. Spencer, il en est une qui, portant sur la conception même de la classification des sciences, fait bien ressortir le malentendu que nous signalons.

H. Spencer insiste sur le caractère « anthropocentrique » de la classification de Comte, qui est en effet remarquable. Et il s'étonne d'une contradiction qui lui paraît grossière. Concevoir les choses du point de vue de l'homme, n'est-ce pas, selon Comte lui-même, une des formes essentielles du mode de penser théologique?

1. H. Spencer, *The Classification of Sciences*. London, 1864, p. 42, traduit en français par M. Réthoré (Bibl. de phil. cont. Paris, F. Alcan).

La philosophie positive n'enseigne-t-elle pas que l'homme ne doit pas se considérer comme un empire dans un empire, mais comme un être subordonné à tout l'ensemble des lois de la nature? Si donc il faut substituer le point de vue objectif au point de vue subjectif où l'esprit humain se place d'abord spontanément, comment la classification des sciences peut-elle être à la fois « anthropocentrique » et positive?

L'objection serait peut-être forte contre la philosophie positive entendue à la façon de Littré. Contre Auguste Comte, elle ne porte pas. Car il l'accepte. Il admet que sa classification présente à la fois ces deux caractères, et il ne croit pas pour cela se contredire. Il faut seulement distinguer avec lui deux périodes successives et différentes. Aussi longtemps que la philosophie positive est en voie de formation, (c'est-à-dire aussi longtemps que l'esprit positif reste spécial), il est très vrai qu'elle est placée au point de vue objectif, en d'autres termes, qu'elle va du monde à l'homme. Pendant cette période, elle s'oppose en effet à la croyance naïve qui fait de l'homme le centre et la fin de l'univers. Mais, quand l'esprit positif de spécial est devenu universel, quand il s'est élevé de la science à la philosophie, quand la sociologie est enfin fondée, et que l'entendement réalise, du point de vue positif, l'unité logique qui lui est indispensable, cette unité ne s'achève que s'il prend à son tour l'homme pour centre.

Considérée comme exacte représentation du monde réel, dit Comte, notre science n'est pas susceptible d'une pleine systématisation. En ce sens, nous ne devons chercher d'autre unité que celle de la méthode, en aspirant seulement à l'homogénéité et à la convergence

des différentes doctrines. Il en est autrement quant à la source intérieure des théories humaines envisagées comme des résultats de notre évolution mentale, à la fois individuelle et collective. « Ainsi rapportées, non à l'univers, mais à l'homme, ou plutôt à l'humanité, nos connaissances réelles tendent, au contraire, vers une entière systématisation. On ne doit plus alors concevoir qu'une seule science, la science humaine, plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but, et dans laquelle vient se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamental[1]. »

Comte n'aurait donc pas repoussé, pour sa classification des sciences, la qualification d'« anthropocentrique », à condition qu'on l'entendît. Ce n'est plus le subjectivisme spontané d'où part la philosophie théologique : c'est le subjectivisme réfléchi où parvient la philosophie positive. Celle-ci a la vertu de réunir en elle les deux méthodes dites objective et subjective. La première a dominé pendant la longue évolution des sciences qui parvenaient peu à peu, et successivement, à l'état positif. La seconde permet de concentrer le faisceau des sciences ainsi constituées en une science suprême, qui se subordonne les autres, sans les absorber.

IV

La classification des sciences est, à la fois, un plan pour l'exposition de la philosophie positive, et un complément de la loi des trois états. Mais, tandis que cette

1. *Discours sur l'Esprit positif* (1844), p. 24.

loi exprime le *progrès* de l'intelligence humaine dans la constitution de la science et de la philosophie, la classification suppose la science et la philosophie déjà constituées. Elle en exprime l'*ordre*. Elle énonce au point de vue statique ce que la loi formule au point de vue dynamique. Elle fait voir les rapports des divers éléments de la philosophie entre eux, et avec le tout.

Tant que l'idée de ce tout n'était pas définie, c'est-à-dire tant que la science positive demeurait spéciale, ces rapports ne pouvaient se fonder rationnellement. Mais la sociologie une fois créée, et, avec elle, la philosophie positive, il devient possible d'embrasser dans une conception unique la totalité des sciences fondamentales. Car elles peuvent dès lors être représentées comme des aspects divers du développement de l'esprit humain.

A vrai dire, l'objet de la science est un. Les divisions qui y sont introduites pour notre commodité, sans être arbitraires, sont artificielles. Toutes les branches de nos connaissances, c'est-à-dire toutes les sciences fondamentales, doivent être considérées comme issues d'un tronc unique. Non que ces sciences puissent jamais se réduire les unes aux autres. Il suffit qu'elles soient homogènes. Et leur homogénéité résulte de leur assujettissement à une même méthode, puis de leur tendance à une même destination, et enfin de leur subordination à un même progrès. A l'égard de la dernière et de la plus haute de ces sciences, les autres « ne doivent être finalement regardées que comme d'indispensables préliminaires graduels[1]. »

1. *Cours*, VI, 610.

L'échelle des sciences fondamentales représente ainsi, dans la pensée de Comte, l'ascension méthodique de l'esprit positif vers l'universalité et l'unité. Elle est une hiérarchie, une *scala intellectus*, selon l'expression de Bacon. Elle comprend l'ensemble de la « philosophie première » pressentie aussi par Bacon, et vainement cherchée par les philosophes.

Le souvenir de Bacon n'empêche pas que l'influence prépondérante dans cette conception de Comte ne soit celle de Descartes. Comte est loin de l'ignorer. Il s'appelle lui-même le continuateur, et, par un horrible barbarisme, le *compléteur* de Descartes[1]. Sans doute, Descartes n'avait pas conçu comme lui la série des sciences fondamentales. Après avoir appliqué une méthode positive à l'étude de la nature inorganique, et même de la nature vivante, il était retourné pour le reste à la méthode métaphysique. Mais ce « compromis cartésien » ne pouvait être que provisoire. Descartes n'en a pas moins eu le mérite de conquérir définitivement à l'esprit positif plusieurs ordres de phénomènes, et d'affirmer l'unité de la science en même temps que l'unité de la méthode. Il n'a pas pu réaliser lui-même cette double unité. Le temps n'en était pas venu, et les conditions nécessaires n'étaient pas encore réunies. Aussi dans l'idée cartésienne de la science subsiste-t-il des éléments métaphysiques, et Descartes a-t-il cru, à tort, que la méthode universelle s'obtenait par une transformation de la méthode mathématique.

Comte reprend les idées directrices de Descartes. Il les rectifie, en même temps, comme le progrès de l'es-

1. *Correspondance d'A. Comte et de J. S Mill.* Lettre du 5 novembre 1842, p. 132.

prit positif depuis deux siècles lui permet de le faire. Le rôle de « science dirigeante », si cette expression est permise, passe de la mathématique à la sociologie. De plus, l'unité de la science, telle que Comte la conçoit, n'empêche plus que les sciences fondamentales ne soient irréductibles les unes aux autres. Cette unité est suffisamment garantie par l'homogénéité des sciences, qui forment une série continue, une « hiérarchie encyclopédique », et qui se subordonnent toutes à la science finale. Enfin, l'unité de la méthode positive n'implique pas qu'elle soit partout uniforme. Chaque science fondamentale, comme on le verra plus loin, a ses procédés qui lui sont plus spécialement propres [1].

La classification des sciences montre ainsi comment la philosophie positive va, par-dessus le XVIIIe siècle, d'où elle est issue, se rattacher à Bacon et à Descartes. De Bacon, Comte a retenu, sur ce point, que toute connaissance scientifique repose sur des faits bien observés, et qu'un système de sciences positives constitue la base indispensable de la seule philosophie qui soit à notre portée. A Descartes, il doit ici l'idée de l'unité de la méthode, et de l'unité de la science. On pourrait presque dire qu'il a reçu de Bacon son idée du contenu des sciences, et de Descartes son idée de leur forme. Comment a-t-il fait entrer cette matière dans cette forme ? La réponse à cette question se trouve dans la théorie positive de la science.

1. Cf. *infra*, liv. I, ch. VI.

CHAPITRE IV

La science.

On peut admettre, avec Aristote, que la curiosité est naturelle à l'homme, et que nous avons un penchant à nous enquérir des choses pour le plaisir de les savoir. Mais il faut avouer, ajoute Comte, que ce penchant est un des moins actifs et des moins impérieux de notre nature. A l'origine du développement de l'humanité, il devait l'être moins encore. Il était, en tout cas, beaucoup plus faible que le penchant à la paresse, ou que la répugnance à accepter du nouveau. Pour que l'homme sortît de sa torpeur intellectuelle primitive, il a donc fallu que l'activité de son esprit fût sollicitée, et même contrainte à s'exercer par des circonstances pressantes. Telles furent sans doute les nécessités de la chasse, les dangers de la guerre, et d'une façon générale, le désir d'éviter la souffrance et la mort.

En outre, les connaissances que l'esprit humain acquiert d'abord ne sont que très imparfaitement réelles. Ses premières conceptions lui sont fournies par la philosophie théologique. Il commence par supposer partout des volontés semblables à la sienne. Le monde qui l'entoure est peuplé de dieux ou de fétiches. Néanmoins, dès cette première période, les rudiments d'une

connaissance plus positive apparaissent déjà. Dans chaque ordre de phénomènes, il en est de très simples, et d'une régularité si frappante qu'évidemment aucune volonté arbitraire n'y intervient. De ces phénomènes l'homme a dû avoir très vite une idée « réelle. » Dans tous les autres cas, il imaginait le mode de production des phénomènes, au lieu de les observer. Ici, il observait les séquences et les concomitances qui s'imposaient à lui. Il réglait sa conduite sur cette observation. De cet humble commencement naquit la science.

Ainsi, loin d'opposer la pensée scientifique à la pensée vulgaire, comme font la plupart des philosophes, Comte, sans méconnaître les caractères propres de l'une et de l'autre, montre que toutes deux sortent de la même source, et qu'elles ne présentent point de différence essentielle. Si abstraite et si élevée que devienne la science, elle demeure toujours, selon lui, un « simple prolongement spécial » du bon sens, de la « raison publique », de la « sagesse universelle. » Le caractère de « positivité », par où la connaissance scientifique se distingue des conceptions théologiques et métaphysiques, appartient aussi à la sagesse vulgaire. Comme cette sagesse, que les nécessités pratiques de la vie ont formée, la science s'abstient de rechercher les causes, les fins, les substances, et quoi que ce soit qui échappe à la vérification de l'expérience. Elle porte exclusivement son effort sur les lois de coexistence et de succession qui régissent les phénomènes. Et c'est encore à cette sagesse qu'elle a emprunté l'esprit de sa méthode positive, qui consiste à observer les faits, et à systématiser l'observation, pour s'élever aux lois.

Il suit de là que la science n'a en elle-même ni son

point de départ, ni son point d'arrivée. Tous deux lui sont donnés par la « raison publique » d'où elle sort. Le point de départ est l'observation spontanée de relations constantes entre les phénomènes les plus simples. Le point d'arrivée est la connaissance de ces mêmes relations entre tous les phénomènes donnés, aussi complète et aussi exacte que nos besoins l'exigent. En effet, la raison publique, ou sagesse vulgaire, est bientôt mise en défaut par la complexité des phénomènes. Si nous n'avions qu'elle, nous saurions fort peu. Dans presque tous les cas, nous serions réduits à une divination empirique. Substituer à cette divination la connaissance réelle des lois, telle est la fonction de la science.

Cette fonction n'aurait jamais été remplie, si l'esprit humain ne possédait la propriété de pouvoir séparer la théorie de la pratique. Sans doute, en fait, la première procède de la seconde. Comme on l'a dit, toute science est née d'un art correspondant, et du besoin de le perfectionner. Mais ce perfectionnement ne serait pas allé bien loin, si l'esprit humain ne l'avait jamais perdu de vue. L'homme, par bonheur, est capable d'oublier provisoirement son intérêt dans la poursuite du savoir. Peu à peu, il a appris à dégager de la complexité des cas concrets les éléments communs à toute une classe de phénomènes. Il a formé ainsi l'idée de loi, ou de relation invariable entre des phénomènes donnés. Outre la satisfaction intellectuelle que lui procurait cette connaissance, il en a trouvé dans la suite des applications qu'il n'aurait jamais imaginées d'avance. Pour prendre un exemple dans une civilisation déjà très savante, quand les géomètres

grecs s'appliquaient patiemment à l'étude des sections coniques, se doutaient-ils que leurs travaux serviraient un jour à des déterminations astronomiques d'où dépendrait le salut des marins ?

De la sorte, la science, utilitaire dans son origine, puisqu'elle naît des besoins pratiques de l'homme, utilitaire dans sa fin, puisqu'elle vise à y pourvoir, n'a pu cependant se développer, et ne le pourra encore dans l'avenir, qu'en négligeant cette utilité même. Pour mieux remplir sa destination, elle doit l'oublier provisoirement. Elle sera d'autant plus utile, à la longue, qu'elle aura été plus désintéressée. Nous ne savons jamais, *a priori*, si une découverte aujourd'hui sans application, combinée plus tard avec une autre, ne sera pas d'un intérêt capital pour l'humanité. Aussi est-il de la plus haute importance que l'ordre de la théorie reste nettement distinct de l'ordre de la pratique.

C'est pourquoi Comte a regardé comme un moment décisif dans l'histoire de l'humanité l'apparition d'une classe sacerdotale, spécialement occupée de recherches spéculatives. Peu importe que ces recherches soient restées, pendant de longs siècles, chimériques et absurdes. L'essentiel était que l'esprit humain prît et gardât l'habitude de la spéculation désintéressée, qu'il ne se contentât pas de connaissances immédiatement applicables, et qu'il s'efforçât vers une conception théorique de la nature, si naïve que cette conception dût être d'abord.

Ainsi, la science proprement dite a en réalité deux racines, l'une pratique, l'autre théorique. Si elle a son origine dans les premiers arts, elle ne tient pas de moins près à la philosophie primitive. Elle garde encore des traits qui permettent de discerner cette double

filiation. D'une part, elle est restée *spéculative*, comme l'était la philosophie théologique qui a dominé la première sur l'esprit humain. Seulement, cette spéculation a peu à peu abandonné tout objet autre que les lois des phénomènes, et elle a fini par ruiner les conceptions théologiques d'où elle était issue. D'autre part, elle est restée *réelle*, comme la sagesse vulgaire d'où elle a pris naissance. Mais, tout en portant sur les phénomènes donnés dans l'expérience, elle s'est développée dans le sens de la théorie. Au lieu de ne considérer que les touts concrets, elle les a décomposés en leurs éléments. Une analyse de plus en plus puissante l'a élevée à des lois de plus en plus générales et abstraites. Aussi, tandis que la sagesse vulgaire est bornée à des généralisations empiriques, une science telle que l'astronomie découvre la loi qui régit tout un ordre immense de phénomènes.

De cette idée générale de la science découlent aussitôt les conséquences suivantes :

1° La science est l'œuvre collective de l'humanité. Elle porte sur l'objet commun à tous : la réalité. Elle emploie la méthode commune à tous : la méthode positive. Toutes les intelligences spéculent de la même façon sur un même fonds. C'est ce que Comte appelle « la profonde identité mentale des savants avec la masse active[1]. » Le progrès de l'esprit scientifique est une extension *méthodique* du bon sens vulgaire à tous les sujets accessibles à la raison humaine. Mais ici la méthode fait presque tout. « Toute la supériorité de l'esprit philosophique sur le bon sens vulgaire résulte d'une applica-

1. *Cours*, VI, 650-3.

tion spéciale et continue aux spéculations communes, en partant avec prudence du degré initial, et après les avoir ramenées à un état normal de judicieuse abstraction, pour généraliser et coordonner. Car, ce qui manque surtout aux intelligences ordinaires, c'est moins la justesse et la pénétration propres à dévoiler des rapprochements partiels, que l'aptitude à généraliser des relations abstraites, et à établir entre nos différentes notions une parfaite cohérence logique[1]. »

Les plus hautes conceptions scientifiques ont souvent leur germe dans la raison commune. Comte aime à en donner pour exemple une des découvertes qu'il admire le plus, l'invention de la géométrie analytique par Descartes. Déterminer à chaque instant la position d'un point dans l'espace par sa distance à des axes fixes : n'est-ce pas ce que font depuis longtemps les géographes pour évaluer la longitude et la latitude d'un lieu sur la sphère terrestre ? Et ce procédé lui-même n'a-t-il pas été suggéré aux géographes par le simple bon sens ? Car celui-ci cherche instinctivement à repérer les points inaccessibles qui l'intéressent, au moyen de leur distance à des points ou à des lignes donnés. L'idée des coordonnées cartésiennes ne diffère de celle-là que par un degré supérieur d'abstraction et de généralité.

Ainsi, tous les hommes doivent être regardés comme collaborant pour découvrir la vérité autant que pour l'utiliser. D'une façon générale, si les grands génies philosophiques et scientifiques paraissent être les guides intellectuels de l'humanité, c'est qu'ils sont les premiers à subir chaque révolution mentale. Ils passent

1. *Cours*, VI, 651-3.

les premiers d'une attitude traditionnelle à une attitude nouvelle, et leur exemple est décisif. Mais, dit Comte, « les changements relatifs à la méthode de penser principalement ne deviennent manifestes que lorsqu'ils sont presque accomplis. » Les grands hommes dont on y attache le nom, à juste titre, en sont cependant les hérauts plutôt que les auteurs.

2° La science est l'œuvre de tous : elle doit donc être aussi accessible à tous. C'est un patrimoine commun à l'humanité entière. Nul ne doit en être déshérité. Par suite, l'État doit l'instruction scientifique à ceux qui ne sont pas en mesure de se la procurer. Non que tous les hommes, et tous les prolétaires, en particulier, doivent acquérir une connaissance approfondie des diverses sciences fondamentales, comme ceux qui en font l'occupation propre de leur vie. L'impossibilité en est trop manifeste, pour beaucoup de raisons. Il ne s'agit pas non plus de vulgariser les grandes théories scientifiques, à l'usage des esprits mal préparés. Comte condamne sévèrement cette façon de « simplifier » la science. Il ne permet pas, par exemple, que l'on sépare les lois de Newton de leurs démonstrations. La grande majorité des hommes devra toujours adopter la plupart des vérités scientifiques sur la foi de ceux qui les auront découvertes, critiquées et vérifiées. Mais, ce que l'éducation commune devra donner à chaque esprit, c'est l'habitude de concevoir tous les phénomènes, depuis les plus simples jusqu'aux plus compliqués, comme également régis par des lois invariables, et, par suite, de comprendre la nature entière comme un ordre que la méthode positive permet seule de découvrir et de modifier. Et comme cette méthode ne peut pas être

étudiée à part des sciences où elle est employée, il faudra que tout homme reçoive une teinture de chaque science fondamentale, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie. Ce programme n'a rien d'impraticable. Comte a tracé, dans la *Politique positive*, le plan d'une éducation conçue sur ce principe. A cette condition seulement, la philosophie, fondée sur la science positive, parviendra à réaliser l'accord des esprits, et à « réorganiser les croyances. »

II

L'esprit positif consiste, dit souvent Auguste Comte, à se tenir également loin de deux écueils, qui sont le mysticisme et l'empirisme [1]. Par mysticisme, il entend le recours à des explications non vérifiables et à des hypothèses transcendantes. L'imagination de l'homme s'y complaît. Mais toute connaissance « réelle » doit pouvoir se ramener à un fait, particulier ou général. La science positive s'abstient donc de rechercher les substances, les fins, et même les causes. Elle ne porte que sur les phénomènes et leurs relations.

L'empirisme, à son tour, n'est pas moins contraire à l'esprit de la science que le mysticisme. Empirisme signifie pour Comte la connaissance qui ne dépasse pas la constatation pure et simple du fait. Or, une accumulation de faits, même exactement notés, n'a pas d'intérêt théorique. Ce peut être, tout au plus, de l'érudition, ce n'est pas de la science. Croire qu'en amassant ainsi des faits, on travaille à l'œuvre de la science, c'est

1. *Discours sur l'Esprit positif*, p. 16; *Pol. pos.*, III, 25.

« prendre une carrière pour un édifice[1]. » En un mot, « la science se compose de lois, et non de faits[2]. »

A vrai dire, il n'y a même pas d'observation scientifique possible sans une théorie préalable, c'est-à-dire sans une loi présupposée, qu'il s'agit de vérifier. Sans doute, dans la science devenue positive, l'imagination ne construit plus de « causes » ni d' « essences. » Elle doit se soumettre à la raison, c'est-à-dire à l'investigation méthodique des phénomènes. Néanmoins, cette investigation ne peut avoir lieu sans hypothèses directrices. L'imagination garde donc dans la science un rôle, subordonné, il est vrai, mais indispensable. Comte s'écarte ici de Bacon. Selon le philosophe anglais, l'esprit, dans la connaissance de la nature, doit se faire aussi réceptif que possible. Il fausserait la science en y introduisant quoi que ce fût de lui-même. Tout son effort doit être de se présenter aux phénomènes comme un miroir parfaitement plan et sans tache, afin de les refléter tels qu'ils sont. Or, c'est là précisément l'idée de la science que Comte rejette sous le nom d'empirisme. Sans les hypothèses ou les théories suggérées par l'activité propre de l'esprit, jamais, selon lui, la science ne se constituerait. Il n'y aurait même pas d'appréhension du fait, du moins d'appréhension telle qu'elle pût servir à la science. En un mot, « l'empirisme absolu est impossible. » Dans la simple observation d'un phénomène par l'esprit humain, l'esprit est intéressé tout entier. Les conditions subjectives de la science y sont déjà virtuellement données.

Cela posé, la science peut être définie un processus

1. *Cours*, III, 4.
2. *Cours*, VI, 647.

méthodique de liaison et d'extension de nos connaissances. Elle consiste, en tout genre, « dans les relations exactes établies entre les faits observés, afin de déduire du moindre nombre possible de phénomènes fondamentaux la suite la plus étendue de phénomènes secondaires, en renonçant absolument à la vaine enquête des causes et des essences. » Tant que l'on cherche à « expliquer » les phénomènes, l'esprit théologique et métaphysique n'a pas encore disparu. La science positive s'abstient de toute explication de ce genre. Ainsi, Newton a assimilé la gravitation universelle et la pesanteur. Nous ne pouvons savoir ce que sont, au fond, cette action mutuelle des astres et cette pesanteur des corps terrestres. Mais nous connaissons, avec une pleine certitude, l'existence et la loi de ces deux ordres de phénomènes, et nous savons en outre qu'ils sont identiques. C'est ce qui constitue leur explication mutuelle, par une comparaison des moins connus aux plus connus. Pour le géomètre, la pesanteur est expliquée quand il la conçoit comme un cas particulier de la gravitation générale. Au contraire, c'est la pesanteur qui fait comprendre la gravitation céleste au physicien proprement dit. Nous ne pouvons jamais aller au delà de semblables rapprochements[1].

Mais, en même temps qu'elle *assimile* les phénomènes les uns aux autres, la science a surtout pour fonction de les *lier*, c'est-à-dire de les déterminer les uns par les autres d'après les relations qui existent entre eux. Toute science, dit Comte, consiste dans la coordination des faits. Si les diverses observations restaient isolées, il

1. *Cours*, I, 108; II, 18, 188-9.

n'y aurait pas de science. On peut même dire généralement que la science est destinée à dispenser, autant que le comportent les divers phénomènes, de l'observation directe, en permettant de déduire, du plus petit nombre de données immédiates, le plus grand nombre possible de résultats. Si deux phénomènes sont liés par une relation constante, il devient inutile de les observer tous les deux. De l'observation du premier on déduira les variations du second. Mais le premier à son tour peut être fonction d'un troisième, et ainsi de suite ; on conçoit enfin une liaison constante entre tous les phénomènes d'un ordre donné, qui permettrait de les déduire tous d'une loi unique. Telle serait la forme parfaite de la science pour Comte : qu'elle est voisine de l'idéal cartésien ! « L'esprit positif, dit-il, sans méconnaître la prépondérance de la réalité directement constatée, tend à agrandir le domaine rationnel aux dépens de l'expérimental, en substituant la prévision des phénomènes à leur exploration immédiate. » Le progrès scientifique consiste à diminuer le nombre des lois distinctes et indépendantes, en étendant sans cesse les liaisons[1].

La « prévision » devient ainsi le caractère essentiel de la connaissance scientifique, et cela, indépendamment de toute arrière-pensée utilitaire. Car les applications éventuelles de la science ne décident pas de sa marche théorique. La prévision dont il s'agit ici consiste uniquement dans la possibilité de savoir avec certitude sans observer. C'est la connaissance *a priori*, au sens aristotélicien du mot. Les mathématiques en offrent le plus par-

1. *Cours*, VI, 646 sqq.

fait modèle. Un triangle rectiligne étant donné, je n'ai pas besoin de l'expérience pour savoir avec certitude que la somme des angles y est égale à deux droits. Ainsi entendue, la prévision s'applique au présent, et même au passé, aussi bien qu'à l'avenir. Lorsque Comte écrit: « Toute science a pour but la prévoyance[1] », il faut entendre: « Toute science tend à substituer la déduction à l'expérience, la connaissance rationnelle à l'empirique. » Cette prévision, suite nécessaire des relations constantes découvertes entre les phénomènes, permettra de ne jamais confondre la science réelle avec la vaine érudition, qui accumule des faits sans les déduire les uns des autres.

Ainsi se développe la formule citée plus haut: « La science se compose de lois, et non de faits. » Plus la déduction se substitue à l'expérience, mieux se réalise l'extension et la liaison de nos connaissances. Plus aussi, par conséquent, la science se rapproche de cette unité qui est impérieusement réclamée par notre entendement, et qui est pour lui le critérium de la vérité. « La science réelle, dit Comte, envisagée du point de vue le plus élevé, n'a d'autre but général que d'établir ou de fortifier sans cesse l'ordre intellectuel, qui est la base de tout autre ordre[2]. » L'esprit qui s'applique à la contemplation du monde a besoin, avant tout, de le trouver intelligible. La science « réelle » le satisfait, non pas en imaginant des volontés ou des causes, comme faisaient la théologie et la métaphysique, mais en découvrant l'ordre dans les relations constantes entre les phénomènes. Quand cet ordre est harmonieux,

1. *Cours*, II, 18; III, 11-12.
2. *Cours*, IV, 147.

c'est-à-dire, quand les diverses classes de phénomènes sont conçues comme homogènes, et comme régies semblablement par des lois, « l'unité spontanée de notre entendement est consolidée. » Peu importe que les divers ordres de phénomènes nous soient donnés comme irréductibles les uns aux autres. L'objet le plus élevé de la science est de déterminer le point de vue d'où tous les phénomènes apparaissent intelligibles, et ce point de vue est un comme l'entendement lui-même est un.

III

Peut-être eût-il été facile de passer de cette conception de la science positive à une théorie de la connaissance et à une métaphysique de la nature, toutes deux idéalistes. Mais Comte ne pouvait ni ne voulait pousser sa théorie dans cette direction. Rien n'est plus significatif, à cet égard, que sa façon de comprendre la relativité de la science.

Cette relativité est présentée d'ordinaire comme la conclusion d'une critique de notre faculté de connaître, de sa nature, de sa portée, et de son rapport à ses objets. Mais, selon Comte, une enquête poursuivie par cette méthode n'a aucune chance d'aboutir. La seule théorie de la connaissance qui soit positive et « réelle » se tire de l'histoire de l'esprit humain. Ces lois de l'esprit ne se révèlent qu'à l'examen des produits successifs de son activité, c'est-à-dire de ses croyances et de sa science. La relativité de la science ne peut donc être d'abord que constatée, comme un fait, sauf à trouver ensuite les raisons de ce fait. C'est à quoi suffit la loi

des trois états. Car elle montre que l'homme a commencé par chercher la connaissance absolue. La philosophie à laquelle il va d'abord est, à la fois, la plus naïve et la plus ambitieuse. Mais une évolution nécessaire lui fait abandonner la poursuite de l'absolu, d'abord sous la forme théologique, ensuite sous la forme métaphysique. Parvenu à l'état positif, l'homme sait que sa science, nécessairement relative, est bornée à « la coordination systématique des phénomènes », et à la connaissance de leurs lois.

La condamnation qui frappe ainsi les recherches portant sur l'absolu n'a d'ailleurs elle-même qu'un caractère relatif. Elle ne préjuge rien sur le fond des questions. La philosophie positive ne prend aucunement parti sur ces problèmes. Elle constate simplement que la science les a de plus en plus retranchés du nombre de ceux qu'elle étudie. Il est en effet impossible d'appliquer la méthode positive aux questions qui touchent à l'absolu. Or, cette méthode étant la seule que notre esprit emploie désormais, s'il veut du moins préserver l'unité logique qui est son exigence suprême, il s'ensuit que ces problèmes sont, en fait, abandonnés. Rien de plus, rien de moins. La saine philosophie, dit Comte, écarte, il est vrai, toutes les questions insolubles; mais, « en motivant leur rejet, elle évite de rien nier à leur égard, ce qui serait contradictoire à cette désuétude systématique par laquelle seule doivent s'éteindre les opinions indiscutables. » (Comte veut dire : qui échappent à une discussion positive). Les problèmes relatifs à l'essence de l'âme ou à la substance première s'évanouiront comme ont disparu déjà la plupart des problèmes métaphysiques que se posaient les scolastiques.

Même à la science positive, il faut se garder d'attribuer un caractère absolu, c'est-à-dire, dans un sens un peu différent du précédent, mais très fréquent chez Comte, définitif et immuable. Les lois que nous pouvons déterminer ne sont jamais vraies que sous certaines conditions. Nous n'avons pas le droit de les considérer comme vraies *absolument*. La loi de Newton est démontrée pour notre système solaire : mais savons-nous si elle se vérifie dans tous les systèmes célestes? Ne confondons pas le monde, que nous pouvons étudier par les forces jointes de l'observation et du calcul, avec l'univers, dont nous ne savons presque rien, et dont le concept nous dépasse. Malgré le fameux principe de la raison suffisante, l'absence de motifs de nier ne constitue pas le droit d'affirmer, sans aucune preuve directe. Les notions absolues, dit Comte, me semblent tellement impossibles que je n'oserais même garantir, quelque vraisemblance que j'y voie, la perpétuité nécessaire et inaltérable de la théorie de la gravitation restreinte à l'intérieur de notre monde, si l'on venait un jour, ce qui est au reste bien difficile à admettre, à perfectionner la précision de nos observations actuelles autant que nous l'avons fait comparativement à Hipparque [1].

De même, la pesanteur ne devait-elle pas sembler une qualité absolue (c'est-à-dire immuable) des corps, puisque ni le changement de forme, ni le passage d'une constitution physique à une autre, ni aucune métamorphose chimique, ni la différence même entre l'état de vie et de mort ne pouvaient modifier cette qualité, tant que l'intégrité de la substance était maintenue? Ce ca-

1. *Cours*, II, 195-7.

ractère qui devait paraître si indestructible, la conception newtonienne est venue l'effacer entièrement d'un seul coup, en montrant que le poids d'un corps était un phénomène purement relatif à la position de ce corps dans le monde, ou, plus exactement, à sa distance au centre de la terre[1].

Pour que notre science positive d'une partie quelconque de la nature fût absolue, c'est-à-dire définitive, il faudrait qu'elle fût complète. Mais, comme toutes choses sont causées, causantes, aidées, aidantes, selon l'expression de Pascal, tous les phénomènes dans une action réciproque universelle, toutes les lois relatives les unes aux autres, notre science ne sera jamais complète sur aucun point. Elle ne fournit que des approximations plus ou moins imparfaites[2]. La découverte de nouveaux faits et de nouvelles lois est toujours possible.

Que de fois la science positive ne se trouve-t-elle pas dans l'obligation de modifier et de réajuster un système de notions depuis longtemps acquises, pour faire leur place à des éléments nouveaux ? Travail souvent très pénible, mais auquel elle ne songe jamais à se soustraire, sachant qu'elle y est exposée, pour ainsi dire, par définition, c'est-à-dire, qu'elle est relative. Les exemples abondent, non seulement dans l'histoire des sciences physiques et naturelles, mais jusque dans celle des sciences dites exactes. N'entendons-nous pas M. Poincaré déclarer, d'accord avec Hertz, qu'avec le système de Galilée et de Newton, en mécanique, il est impossible de donner de la force et de la masse une idée satisfaisante[3] ?

1. *Cours*, II, 187.
2. *Cours*, VI, 672-3.
3. *Revue générale des Sciences*, 30 septembre 1897.

Ainsi les définitions, et même les lois, établies par les sciences positives, sont à chaque époque des approximations correspondantes à la connaissance que nous avons des faits. Et comme cette connaissance peut toujours s'enrichir, l'approximation peut aussi devenir plus rigoureuse, sans jamais atteindre sa limite. Leibniz disait déjà que l'analyse du réel va à l'infini. Cette pensée est étroitement liée chez lui à l'ensemble de sa métaphysique. Nous en trouvons chez Comte une expression en quelque manière équivalente, quoique positive. Bien que le progrès de la science de la nature, dit-il, soit de substituer le plus possible la méthode rationnelle à la méthode expérimentale, jamais la limite ne peut être atteinte, jamais nous ne pouvons affirmer que l'expérience n'apportera pas de nouveaux éléments qui nous obligent à modifier l'édifice de la science. La relativité de la science sert ainsi à tenir la balance égale entre le besoin d'unité qui vient de l'entendement, et l'inépuisable diversité du monde réel que cet entendement étudie.

En fait, donc, la science positive est toujours relative. En droit, elle ne peut pas ne pas l'être, et cela pour deux raisons essentielles. Elle dépend nécessairement de « notre organisation » et de « notre situation [1], » ou, en d'autres termes, elle est relative « à l'individu et à l'espèce dans sa marche. »

Relative d'abord à notre organisation. Comte reprend ici une idée chère aux philosophes du XVIII[e] siècle, et en particulier à Diderot. Si notre organisation était différente, les données que notre science élabore seraient autres. Avec plus d'organes, nous saisirions peut-être des

1. *Discours sur l'Esprit positif*, p. 15.

genres de phénomènes dont nous n'avons point d'idée. Supposons notre espèce aveugle : l'astronomie n'existerait pas pour elle. En outre, une loi naturelle veut que les phénomènes plus complexes et plus nobles soient subordonnés, quant à leurs conditions d'existence, aux phénomènes plus généraux et plus grossiers. Les phénomènes intellectuels dépendent ainsi des phénomènes biologiques d'abord, et ensuite de tous ceux auxquels les phénomènes biologiques sont subordonnés. La science est donc relative, en ce sens, à notre organisation, qui est elle-même relative au milieu où nous vivons. Mais, réciproquement, la représentation de ce milieu et de cette organisation dépend des lois intellectuelles, qui imposent à la science le besoin d'unité et d'harmonie propre à l'esprit.

C'est donc une tentative sans espoir, conclut Comte, que de prétendre faire la part de l'objet et celle du sujet dans la connaissance scientifique. Nous savons simplement que la science n'est le produit exclusif ni du sujet, ni de l'objet. Donner trop à l'objet conduit à l'« empirisme. » Tomber dans l'excès opposé est le fait du « mysticisme. » Les efforts des philosophes pour construire une théorie abstraite de la connaissance n'ont abouti qu'à de piètres résultats. On en est toujours à « l'axiome d'Aristote corrigé par Leibniz. » *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*. Nous ne sommes certains que d'un point : notre science, nécessairement conditionnée par notre organisation, est aussi nécessairement relative.

Mais cette considération n'est pas la plus décisive. Car elle fait voir seulement que notre science serait autre, si notre organisation changeait. Or, en fait, notre

organisation ne change pas. La nature humaine, selon Comte, reste semblable à elle-même dans le cours entier de son évolution. C'est cette évolution qui devient elle-même une cause, et une cause décisive, de relativité pour la science. Car, si notre organisation ne varie pas, le système de nos conceptions et de notre science varie nécessairement, selon notre « situation », c'est-à-dire selon le point que nous occupons dans cette évolution, qui s'accomplit suivant des lois.

Nos conceptions, nos religions, nos philosophies, ne sont pas seulement des phénomènes individuels. Ce sont aussi et surtout des phénomènes sociaux, des moments d'une vie collective et continue, dont toutes les phases sont solidaires. Nous ne savons, dans un ordre donné de connaissances, que ce qui est compatible à ce moment-là avec la philosophie généralement admise, avec les connaissances déjà acquises dans cet ordre de phénomènes et dans les autres, avec les grandes hypothèses considérées comme vraies, avec les méthodes en vigueur, etc. Dès que l'esprit humain a pris conscience de l'évolution à laquelle il est soumis, dès qu'il en a saisi la loi la plus générale, (la loi des trois états), en un mot, dès que la sociologie est fondée, la science ne peut plus être conçue que comme relative. Car les diverses sciences apparaissent dès lors comme autant de grands faits sociaux, qui varient en fonction du reste de la civilisation.

Nos spéculations, « dépendant de l'ensemble de la progression sociale », ne peuvent donc jamais comporter cette fixité absolue que les métaphysiciens ont supposée. Le mouvement continu de l'histoire modifie, à la longue, les croyances qui paraissaient le plus immuables.

Nos théories tendent à représenter de plus en plus fidèlement les objets de nos investigations, c'est-à-dire les lois des phénomènes. On est ainsi ramené à l'idée d'une limite, jamais atteinte, vers laquelle nous marchons au moyen d'approximations toujours plus exactes.

Le temps n'est pas loin, où une doctrine de ce genre n'aurait pu se produire sans être aussitôt rejetée comme sceptique. L'esprit humain commence à peine à comprendre que la vérité puisse ne pas être immuable[1]. La vérité, croyait-on, doit être toujours identique à elle-même, toujours identique pour tous les esprits de tous les temps et de tous les lieux. Il semblait qu'en perdant ce caractère, elle dût cesser d'être la vérité. C'est pourquoi la philosophie s'est acharnée à la poursuite de l'absolu. On pensait qu'aucune vérité ne pouvait être certaine, si elle ne reposait, en dernière analyse, sur un fondement immuable.

La science était ainsi suspendue à la métaphysique. Et les échecs, mille fois répétés, de cette métaphysique, n'auraient pas découragé l'esprit humain, si la philosophie positive ne lui montrait enfin que la vérité dont nous sommes capables, pour être relative, ne cesse pas cependant d'être vérité. Nous ne sommes pas condamnés à choisir entre la poursuite d'un absolu inaccessible, et l'effondrement de toute science. Il suffit de comprendre que la science humaine évolue, et que cette évolution est soumise à des lois. Elle n'est jamais achevée ; elle « devient » toujours. Elle n'est pas un « état » ; elle est un « progrès. »

1. *Cours*, VI, 675.

Il est donc des vérités provisoires, et, si l'on peut dire, temporaires. La science en établit-elle jamais d'autres ? L'idée qu'Hipparque et les astronomes grecs se faisaient du monde céleste n'était pas fausse de tout point. C'était la vérité astronomique compatible avec les conditions générales de la société où ils vivaient. Après les travaux des observateurs du moyen âge, utilisés par Copernic, cette idée s'est effacée devant une autre, qui s'est perfectionnée avec Newton et Laplace. Peut-être celle-ci sera-t-elle modifiée à son tour, à la suite de nouvelles découvertes ? Pareillement, on a pensé que la terre était une surface plate, puis un disque rond. On se l'est représentée ensuite comme une sphère, et enfin comme un ellipsoïde de révolution. Aujourd'hui, on sait que cet ellipsoïde est irrégulier.

La vérité est donc, à chaque époque, « la parfaite cohérence logique », ou l'accord de nos conceptions avec nos observations. L'histoire de la pensée humaine se compose d'une série progressive de périodes alternantes. A un certain moment, l'esprit a mis ce qu'il conçoit d'accord avec ce qu'il sait. Mais, peu à peu, des faits nouveaux sont observés, des faits connus sont mieux interprétés, des découvertes éclatent. L'harmonie entre les conceptions et les observations devient alors précaire. Les esprits éprouvent une difficulté de plus en plus grande à faire entrer toutes les connaissances acquises dans le cadre traditionnel. A la fin, ce cadre se rompt. Puis, l'accord se rétablit sous une forme plus compréhensive, destinée à devenir insuffisante à son tour. La philosophie positive reconnaît là une loi sociologique. Elle renonce à la chimère de la vérité immuable. Elle ne regarde plus la vérité d'aujourd'hui comme abso-

lument vraie, ni la vérité d'hier comme absolument fausse. Elle « cesse d'être critique envers tout le passé. »

La théorie de la science, pour conclure, ne peut donc s'achever que du point de vue de la sociologie. Elle reste imparfaite, tant que l'on ne substitue pas au « moi » un « nous », au sujet individuel le sujet universel qui est l'humanité, et à l'analyse réflexive l'histoire philosophique des sciences. Aux conditions logiques de la science, il faut joindre, pour la définir complètement, ses conditions biologiques et sociales. Alors, mais alors seulement, on comprend qu'elle est, à chaque époque, à la fois vraie et relative, sans que la relativité mette en danger la vérité.

CHAPITRE V

La science (*suite*).

LES PHÉNOMÈNES ET LES LOIS

La perfection du système positif, vers laquelle il tend sans cesse, quoiqu'il soit très probable qu'il ne doive jamais l'atteindre, serait de se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation, par exemple. Identité foncière des phénomènes, réduction des lois particulières à une loi suprême : c'est un idéal qu'il n'est pas interdit de concevoir. Comte, après d'Alembert et Saint-Simon, l'a formulé lui-même au commencement du *Cours de philosophie positive*[1].

Par malheur, cet idéal n'est pas réalisable. Nous appliquons une intelligence très faible à un monde très compliqué[2]. L'unité que nous établirions au mépris de l'expérience serait naturellement sans valeur. Or, il semble que les diverses catégories de phénomènes nous soient données comme irréductibles[3]. S'il en est ainsi, la poursuite de l'unité scientifique est « irrationnelle. » Comte a fini par la traiter « d'absurde utopie[4]. »

1. *Cours*, I, 4.
2. *Discours sur l'Esprit positif*, p. 23.
3. *Cours*, II, 505.
4. *Cours*, VI, 648

Cependant cette utopie renaît toujours. L'esprit humain y est secrètement attaché. C'est que, d'une part, l'unité lui plaît par-dessus tout, et que, d'autre part, il y a là une illusion produite et maintenue par une philosophie d'inspiration mathématique. La découverte de Descartes, qui a permis de traiter par l'algèbre des questions de géométrie, a été l'occasion d'une grave erreur. Elle a donné lieu de penser que des différences qualitatives pouvaient se ramener à des différences de quantité. De là, l'idée de « réduire » les diverses catégories de phénomènes les unes aux autres. Mais c'était mal interpréter le principe de la géométrie analytique. Même là, il y a traduction, non réduction. Les idées géométriques de forme et de situation, dit Comte — et M. Renouvier le redira après lui — ne sont pas naturellement plus semblables aux notions numériques que les autres conceptions réelles. Tout phénomène, même social, aurait certainement son équation, comme une figure ou un mouvement, si la loi nous en était connue avec assez de précision [1].

L'analyse mathématique est un instrument d'une puissance incomparable pour l'étude de certains phénomènes. Mais, de ce que nous pouvons en faire usage, il ne suit pas le moins du monde que ces phénomènes soient ramenés à un type identique. La qualité n'est nullement réduite par là à la quantité, qui est quelque chose de tout abstrait. Cela n'a pas plus lieu dans le cas de la qualité géométrique que dans les autres. Ni le géométrique ne peut se ramener à l'analyse pure, ni le physique au géométrique, ni le vivant à l'inorga-

1. *Pol. pos.*, I, 481.

nique, ni le social au biologique. A chaque degré, quelque chose de qualitativement nouveau apparaît. Que nous puissions ou non mettre en équation les relations des phénomènes, leur hétérogénéité subsiste, irréductible.

Ce qui est vrai des phénomènes l'est aussi de leurs lois. Chaque ordre de phénomènes a ses lois spéciales, outre celles qui résultent de ses relations avec les ordres moins compliqués et plus généraux[1]. Il faut donc abandonner l'idée d'une loi suprême d'où toutes les autres se déduiraient. Même à l'intérieur de chaque science fondamentale, il est douteux que l'unité rêvée puisse jamais être atteinte. Le nombre des lois vraiment irréductibles est beaucoup plus considérable que ne se l'imagine une fausse appréciation de notre puissance mentale et des difficultés scientifiques. En physique, par exemple, comment ramener l'une à l'autre l'optique et l'acoustique ? Les considérations physiologiques, à défaut d'autres raisons, s'opposeraient à une telle confusion d'idées[2]. De même, en biologie, comment réduire les lois de la vie animale à celles de la vie organique ? et en sociologie, les lois de la société humaine, qui comporte une histoire, à celles des sociétés animales, qui n'en comportent pas ?

Au lieu donc de concevoir *a priori* les phénomènes et les lois comme susceptibles d'une « réduction » qui, en fait, est impossible, la méthode positive veut que l'on détermine par l'observation les caractères généraux de ces phénomènes et de ces lois. Elle établit d'abord les suivants :

1. *Cours*, VI, 659.
2. *Cours*, II, 505.

1° *Plus les phénomènes deviennent complexes, plus augmentent aussi, en nombre, nos moyens de les étudier.*

C'est une compensation naturelle, et d'ailleurs insuffisante. Car la difficulté d'établir la science des phénomènes croît beaucoup plus vite que le nombre et la puissance de nos procédés de méthode. Mais enfin, sans cette compensation, presque aucune science fondamentale n'arriverait jamais à l'état positif. Ainsi, à la méthode des mathématiques pures vient s'ajouter l'observation en astronomie. L'expérimentation apparaît en physique, l'art des nomenclatures en chimie, la méthode comparative en biologie, la méthode historique dans la science sociale. Avec cette science finale, la méthode positive est désormais complète.

2° *Plus les phénomènes deviennent complexes, plus ils sont modifiables.*

Nous ne pouvons rien sur les phénomènes astronomiques. La connaissance, même parfaite, de leurs lois ne permettrait que de les prévoir. Mais nous pouvons, en un grand nombre de cas, provoquer ou arrêter des phénomènes physiques et chimiques. Notre intervention est encore plus efficace s'il s'agit des phénomènes biologiques, comme le prouvent assez le mal et le bien qu'ont fait la médecine et la chirurgie. Et elle atteint enfin son maximum de puissance dans la vie sociale et politique. Aussi les hommes, même cultivés, ont-ils peine à se persuader que les phénomènes sociaux soient régis par des lois invariables, et que la politique puisse faire l'objet d'une science. L'expérience leur semble dire, au contraire, que l'activité de l'homme, et surtout celle d'un homme de génie, est toute-puissante dans ce

domaine. Elle ne l'est pourtant pas, comme la sociologie le prouve, ne fût-ce que par sa seule existence. Mais il reste vrai que, de tous les phénomènes de la nature, les phénomènes sociaux et moraux sont ceux où l'intervention de l'homme est à la fois le plus aisée et le plus efficace.

3° *Plus les phénomènes sont complexes, plus ils sont imparfaits.*

On s'étonnera peut-être que Comte fasse appel à l'idée de perfection. Il aurait dû, semble-t-il, l'exclure comme métaphysique. Nous examinerons plus loin sa théorie de la finalité. Disons seulement que s'il considère les phénomènes naturels comme imparfaits, c'est dans le sens où Helmholtz dit que l'œil est un médiocre instrument d'optique. Il constate simplement que certaines fins, en fait, étant réalisées par une disposition naturelle d'un ensemble de phénomènes, les mêmes fins pourraient être mieux atteintes, ou plus économiquement, par d'autres dispositions faciles à concevoir. En ce sens, notre système solaire est imparfait, mais moins que les êtres vivants, dont l'organisme aurait pu être beaucoup mieux agencé. Encore ces êtres vivants sont-ils, à leur tour, moins imparfaits que les sociétés, sujettes à toutes sortes d'altérations pathologiques, dont l'histoire témoigne assez. Il est remarquable que les phénomènes les plus imparfaits soient précisément les plus modifiables, et aussi ceux dont l'étude n'a pu devenir positive qu'en dernier lieu.

II

Plus ou moins complexes, modifiables et imparfaits.

tous les phénomènes sont soumis à des lois. C'est le principe suprême, le « dogme fondamental » de la science et de la philosophie positives. Comte l'énonce ainsi : « Tous les phénomènes quelconques, inorganiques ou organiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, sont assujettis d'une manière continue à des lois rigoureusement invariables[1]. »

Sans doute, ce principe n'est pas encore étendu, par la plupart des esprits, à la totalité des phénomènes. On le voit assez à leur façon de raisonner en morale et en politique. Mais il est impliqué cependant dans leur conception générale de la nature. Il prend ainsi un caractère universel, qui l'a fait regarder par beaucoup de philosophes comme une notion innée, ou du moins primitive, dans l'esprit humain. C'est une erreur, selon Comte. Comme J. S. Mill, qu'il cite expressément à ce propos[2], il voit en ce principe le résultat d'une lente induction graduelle, à la fois individuelle et collective. Excepté pour les phénomènes les plus familiers, et dont la régularité est le plus frappante, l'esprit humain ne commence pas par croire à un ordre invariable. Même ses conceptions, (théologiques ou métaphysiques), lui dissimulent l'existence des lois, longtemps après que l'observation la lui aurait fait apercevoir, s'il n'était prévenu. Les « premiers germes » de ce principe existent déjà, il est vrai, dès que la raison humaine commence à s'exercer, puisque l'empire de la philosophie théologique n'a jamais pu être absolu. Mais ils ne se développent que très lentement, comme la méthode et les conceptions positives elles-mêmes.

1. *Cours*, VI, 655.
2. *Discours sur l'Esprit positif*, p. 17.

L'induction sur laquelle ce principe se fonde n'a commencé à être solide que lorsqu'elle a été vérifiée définitivement pour tout un ordre de phénomènes importants, c'est-à-dire quand l'astronomie mathématique a été fondée. Des phénomènes de la plus haute importance, aussi bien au point de vue théorique qu'au point de vue pratique, ont pu alors être prédits avec une parfaite certitude. L'invariabilité de leurs lois a été mise hors de doute. Dès lors, le principe a dû s'étendre, par analogie, aux ordres de phénomènes plus complexes, avant même que leurs lois propres pussent être connues. Mais cette « vague anticipation logique » demeurait, selon Comte, sans valeur comme sans fécondité. Rien ne sert de concevoir, abstraitement, qu'un certain ordre de phénomènes *doit* être soumis à des lois. Cette conception vide ne peut l'emporter sur les croyances théologiques et métaphysiques, qui ont pour elles la force de l'habitude. Pour que le principe des lois s'établisse vraiment dans un ordre de phénomènes, il faut que des lois y soient *en effet* découvertes et démontrées.

Par suite, tandis que dans les doctrines aprioristes c'est le principe des lois qui fonde la possibilité de la science, dans la doctrine de Comte c'est, au contraire, le progrès de la science positive qui fonde peu à peu le principe des lois, et qui l'amène enfin à la forme universelle où nous le voyons aujourd'hui. Jusqu'à la création de la sociologie, ce principe ne possédait pas encore une universalité effective, puisque les phénomènes moraux et sociaux n'étaient pas conçus comme soumis à des lois invariables. Mais, la dernière conquête de l'esprit positif une fois accomplie, « ce grand prin-

cipe acquiert aussitôt une plénitude décisive, et peut se formuler comme s'appliquant universellement à tous les phénomènes. » Sans doute, dans chaque ordre, nous n'avons constaté que pour quelques-uns ce que nous affirmons désormais pour tous, d'avance, et sans l'avoir vérifié. Mais nous pensons que les lois ignorées de nous n'en existent pas moins. Nous obéissons, en cela, à une « irrésistible analogie », qui n'a jamais été démentie.

Ainsi, « le dogme le plus fondamental de l'ensemble de la philosophie positive, c'est-à-dire le principe de l'assujettissement de tous les phénomènes réels à des lois invariables, ne résulte certainement que d'une immense induction, sans pouvoir être vraiment déduit d'aucune notion quelconque[1]. » Cette immense induction est une somme progressive d'inductions qui ont eu lieu successivement dans chaque catégorie de phénomènes. Il ne serait pas absurde, à la rigueur, qu'une certaine catégorie ne fût pas soumise, comme les autres, à des lois invariables. Mais, depuis que la sociologie est fondée, nous savons que toutes le sont en effet.

Les lois nous sont connues tantôt par l'expérience, tantôt par le raisonnement. Cette diversité d'origine n'influe en rien ni sur la certitude, ni sur la dignité philosophique des lois. Chacune des six sciences fondamentales offre des exemples de ces deux marches opposées, qui se complètent mutuellement. « Il n'y a pas moins de génie dans la découverte de Képler que dans celle de Newton. Les lois initiales de la mécanique et même de la géométrie reposent uniquement sur l'obser-

1. *Lettre à M. Papot*, 8 mai 1851. (*Correspondance inédite d'A. Comte*. 1re série p. 139. Paris, 1903. Société positiviste.)

vation. La perfection logique consiste à confirmer par l'une de ces voies ce qui a dû être trouvé par l'autre. Mais l'une des deux suffit, quand toutes les conditions exigées par la méthode sont remplies[1]. » Comment les lois obtenues par induction seraient-elles regardées comme moins certaines que les lois obtenues par déduction, quand le principe des lois repose lui-même sur une induction ?

III

A mesure que les divers ordres de phénomènes sont conçus comme régis par des lois invariables, la croyance aux causes finales s'affaiblit et tend à disparaître. Les causes finales sont imaginées par l'esprit pour expliquer certaines combinaisons des phénomènes naturels. Quand les lois de ces phénomènes sont connues, cette explication devient inutile, et elle cesse d'avoir cours. Elle partage le sort de l'ensemble de la philosophie théologique et métaphysique, dont elle fait partie.

La doctrine des causes finales est généralement regardée comme un principe constitutif des systèmes religieux. On en a même tiré un argument spécial en faveur de l'existence de Dieu. Comte remarque qu'elle est plutôt une conséquence de ces systèmes. Tant que l'homme croit à l'action continuelle des dieux, ou de Dieu, dans la nature, il n'a pas besoin de la considération des causes finales pour fonder sa croyance. Il n'y songe même pas. Plus tard seulement, quand la conception religieuse du monde s'est affaiblie, quand Dieu

1. *Cours*, VI, 662.

s'est éloigné du monde jusqu'à n'être plus qu'un souverain qui règne, mais ne gouverne pas, alors on éprouve le besoin de démontrer qu'il existe, et l'ordre de la nature devient un argument. La considération des causes finales, à ce point de vue, est un symptôme de l'affaiblissement de l'esprit théologique : c'est donc une doctrine métaphysique par excellence.

Quoi qu'il en soit, l'expérience témoigne contre elle. La science positive n'établit pas que le monde doive être conçu comme l'œuvre d'une intelligence toute-puissante. Par exemple, la connaissance scientifique de notre système solaire a montré, de la manière la plus sensible, et sous un très grand nombre de rapports, que les éléments de ce système n'étaient certainement pas disposés de la manière la plus avantageuse, et que la science permettait de concevoir un meilleur arrangement [1]. Les astronomes admirent la finalité naturelle dans l'organisation des animaux ; mais les anatomistes, qui en connaissent toute l'imperfection, se rejettent sur l'arrangement des astres. En ce qui concerne les animaux, une aveugle admiration s'émerveille même de complications évidemment nuisibles : c'est le cas de l'œil, de la vessie, etc. [2] Mais, « c'est une disposition presque universelle des physiologistes que de tirer, de leur ignorance même, autant de motifs d'admirer la profonde sagesse d'un mécanisme qu'ils déclarent ne pouvoir comprendre. »

De vrai, l'ordre naturel, si vanté, est d'une imperfection extrême. Nous en concevons sans peine un meilleur. Les ouvrages humains, dit Comte, depuis

1. *Cours*, II, 36.
2. *Cours*, III, 362.

les simples appareils mécaniques jusqu'aux sublimes constructions politiques, sont en général bien supérieurs, soit en convenance, soit en simplicité, à tout ce que peut offrir de plus parfait l'économie naturelle[1]. Nos géomètres et nos physiciens, « suffisamment préparés », feraient beaucoup mieux que la nature, s'ils osaient « prendre pour objet d'exercice intellectuel la conception directe d'un nouveau mécanisme animal. » Cette idée d'organismes artificiels plaît à Comte. Il y revient souvent. Il considère que des fictions de ce genre peuvent être utiles en biologie, pour intercaler des intermédiaires entre les divers organismes connus, de manière à en faciliter la comparaison, en rendant la série biologique plus homogène et plus continue[2]. C'est ce qui a été tenté, en effet, par Broca, quand il s'est efforcé de relier l'homme aux autres primates par des anthropoïdes hypothétiques. Tout récemment, M. Delage a employé une fiction analogue dans son *Traité de Zoologie*.

Comte ne laisse guère échapper l'occasion de railler la « stupide admiration » de ceux qui croient que la nature a tout fait « pour le mieux », ou que tout y a été ordonné par une sagesse providentielle. Mais on peut le prendre, lui aussi, en flagrant délit d'admiration ; non pas sans doute au sujet des phénomènes astronomiques ou biologiques, mais sur le chapitre qui lui tient le plus à cœur, sur celui des faits sociaux. « On ne saurait trop respectueusement admirer, écrit-il, cette universelle disposition naturelle, première base de toute société[3]... », et ailleurs : « Peut-on réellement

1. *Cours*, VI, 833.
2. *Cours*, III, 339, 363.
3. *Cours*, IV, 452.

concevoir, dans l'ensemble des phénomènes naturels, un plus merveilleux spectacle que cette convergence régulière et continue d'une immensité d'individus[1] ...? »

Toutefois, il n'y a point là de contradiction. En réalité, bien que Comte dise qu'il faut accepter tout à fait, ou rejeter tout à fait, la considération des causes finales, il ne la rejette pas lui-même aussi entièrement qu'il le semble d'abord.

Ce qu'il repousse formellement, c'est la finalité entendue à la façon théologique ou métaphysique : *Cœli enarrant Dei gloriam*. Il n'admet pas qu'on « explique » l'ordre naturel par une sagesse surnaturelle. Mais il ne conteste pas du tout la finalité que Kant appelait interne. Cette finalité, ou mieux cette causalité réciproque apparaît dans les êtres vivants, où le tout et les parties sont réciproquement fin et moyens. L'arbre ne saurait subsister sans les feuilles, non plus que les feuilles sans l'arbre. Comte exprime cette idée en des termes qui sont presque identiques à ceux de Kant, bien qu'il ne les connût pas. « On cessera, dit-il, de définir un être vivant par l'assemblage de ses organes, comme si ceux-ci pouvaient exister isolés... En biologie, la notion générale de l'être précède toujours celle de ses parties quelconques. En sociologie, où les dépendances partielles sont moins intimes quoique plus vastes, ce serait une grave hérésie de définir l'humanité par l'homme... *a fortiori*, en biologie, ne doit-on pas concevoir le tout d'après ses parties[2]. » Dès que l'on s'élève au-dessus du monde inorganique, l'étude des phénomènes a pour première condition l'idée de leur *consensus*, d'abord en

1. *Cours*, IV, 470.
2. *Pol. pos.*, I, 641.

biologie, puis en sociologie. Ce *consensus* correspond à la finalité interne de Kant.

Même la distinction de la finalité interne et de la finalité externe ne peut pas être maintenue à la rigueur. Nous n'affirmerons jamais que des êtres aient été faits les uns en vue des autres. Ce serait là une « explication » théologique au premier chef. Mais, du point de vue positif, nous constatons que les organismes ont besoin, pour subsister, non seulement d'une structure intime spéciale, mais encore d'un certain équilibre des conditions extérieures. Leur existence dépend, à chaque instant, à la fois de leur constitution et du « milieu. » Ce mot, qui devait faire une si heureuse fortune, et la théorie des milieux, que Taine a popularisée, appartiennent à Comte. Sans doute, l'idée lui en a été suggérée, d'un côté, par Montesquieu et par ses successeurs, de l'autre, par les travaux de Lamarck et des biologistes contemporains. Il s'est inspiré aussi des célèbres *Recherches* de Bichat *sur la vie et sur la mort*. Mais Bichat insistait surtout sur l'antagonisme entre l'être vivant et les forces du monde inorganique, qui le pressent de toutes parts. Comte pense, au contraire, que l'existence même des êtres vivants est la preuve d'une harmonie suffisante entre leur organisme et le milieu. Et, ce qu'on ne peut lui contester, c'est le mérite d'avoir généralisé l'idée appliquée spécialement par Montesquieu aux faits sociaux, et spécialement aussi par Lamarck et Bichat aux phénomènes de la vie. « Je désigne par ce mot de *milieu*, dit Comte, en s'excusant de l'acception nouvelle qu'il lui donne, non seulement le fluide où l'organisme est plongé, mais, en général, l'ensemble total des circonstances extérieures d'un genre quelconque

nécessaires à l'existence de chaque organisme déterminé[1]. »

Comte, à proprement parler, ne rejette donc pas la doctrine des causes finales. Il la transforme seulement. Lui-même l'avait déclaré dans son opuscule de 1822. « La doctrine des causes finales a été convertie par les physiologistes dans le principe des conditions d'existence. » La philosophie positive s'approprie, « sous la réserve d'une transformation convenable, » les idées générales primitivement inventées par la philosophie théologique et métaphysique. Comme la notion positive de lois mathématiques des phénomènes est sortie de la conception métaphysique des pythagoriciens touchant la vertu des nombres, ainsi le principe scientifique des conditions d'existence découle de l'hypothèse des causes finales[2].

Un exemple permettra de saisir sur le fait cette transformation.

La stabilité du système solaire rend possible l'existence d'espèces vivantes sur la terre. Bel exemple de finalité, semble-t-il. Néanmoins, cette stabilité est une simple conséquence nécessaire, d'après les lois mécaniques du monde, de quelques circonstances caractéristiques de notre système : petitesse extrême des masses planétaires en comparaison de la masse centrale, faible excentricité de leurs orbites, médiocre inclinaison mutuelle de leurs plans, etc. Puisque, en fait, nous existons, il faut bien que le système dont nous faisons partie soit disposé de façon à permettre cette existence. « La prétendue cause finale se réduirait donc ici, comme dans toutes les occasions

1. *Cours*, III, 235.
2. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 117.

analogues, à cette remarque puérile : il n'y a d'astres habités que ceux qui sont habitables. On rentre, en un mot, dans le principe des conditions d'existence, qui est la vraie transformation positive de la doctrine des causes finales, et dont la portée et la fécondité sont bien supérieures[1]. »

Pour donner la formule de ce principe, il faut avoir recours à la distinction générale établie par de Blainville entre le point de vue statique et le point de vue dynamique.

Tout être actif, et en particulier tout être vivant, peut être analysé à ces deux points de vue. L'analyse statique en considère les éléments dans leurs rapports de connexité et de liaison simultanée. L'analyse dynamique découvre les lois de leur évolution solidaire. La première est le fait de l'anatomiste, la seconde, du physiologiste. Or, il est clair que ces deux analyses sont complémentaires l'une de l'autre, et même inintelligibles l'une sans l'autre. Par exemple, l'anatomiste est constamment guidé par des considérations physiologiques. Réciproquement, sans connaissances anatomiques, point de physiologie positive.

Ainsi, l'analyse statique établit les lois de coexistence, l'analyse dynamique, les lois de succession ou de mouvement. Le principe des conditions d'existence n'est autre chose que *la conception directe et générale de l'harmonie nécessaire de ces deux analyses, c'est-à-dire de l'accord de ces deux ordres de lois*[2]. Si cet accord, en effet, ne se réalisait pas, aucun être vivant, aucun ensemble ou système naturel de phénomènes ne pour-

1. *Cours*, II, 26-27.
2. *Cours*, III, 366

rait subsister. Au point de vue de l'objet, ce principe rend compte de la permanence des êtres ; au point de vue du sujet, il exprime la possibilité de la science.

Pourquoi Comte dit-il que ce principe est d'une portée et d'une fécondité bien supérieures à celles de la doctrine des causes finales ? C'est que cette doctrine prétend « expliquer. » En rapportant les dispositions naturelles à la sagesse d'une Providence, elle dispense en quelque sorte de la recherche scientifique, ou, du moins, elle ne l'exige pas. Le principe des conditions d'existence, au contraire, est étroitement lié à la conception positive des phénomènes naturels. Il n'implique que l'existence des lois. Il pose seulement la continuité des rapports entre ces lois, continuité vérifiée par l'expérience, puisque les êtres subsistent et se reproduisent. Il permet, en un mot, de lier partout les lois de succession aux lois de coexistence. Or, lier est la fonction essentielle de la science. Au moyen de ce principe, non seulement les moments successifs d'une évolution naturelle quelconque sont compris comme solidaires les uns des autres ; mais cette évolution tout entière devient intelligible par son rapport avec les conditions statiques auxquelles elle correspond. Et, en vertu de la relativité de la science, ou, si l'on préfère, de l'action réciproque universelle de tous les phénomènes, le principe des conditions d'existence pousse l'esprit humain à une investigation scientifique toujours plus exacte et jamais achevée.

Cette transformation positive de la doctrine des causes finales avait déjà été esquissée très nettement par des philosophes du XVIII[e] siècle, que Comte connaissait fort bien, par Diderot, par Hume, par d'Hol-

bach. Hume dit, par exemple[1] : « Il est vain d'insister sur les usages des parties dans les animaux ou dans les plantes, et sur la curieuse adaptation des uns aux autres. Je voudrais bien savoir comment un animal pourrait subsister sans cette adaptation. Ne voyons-nous pas qu'il périt aussitôt, si elle vient à cesser, et que la matière dont il était composé prend quelque autre forme ? » Et d'Holbach : « Ces ensembles n'existeraient plus sous la forme qu'ils ont, si leurs parties cessaient d'agir comme elles font, c'est-à-dire d'être disposées de manière à se prêter des secours mutuels. Être surpris que le cœur, le cerveau, les yeux, les artères, etc. d'un animal agissent comme ils font, ou qu'un arbre produise des fruits, c'est être surpris qu'un arbre, un animal existent. Ces êtres n'existeraient plus ou ne seraient plus ce qu'ils sont, s'ils cessaient d'agir comme ils font ; c'est ce qui arrive quand ils meurent[2]. »

Comte fait sienne cette critique de la doctrine des causes finales. Mais, fidèle à sa maxime « *On ne détruit que ce qu'on remplace* », il prétend substituer à cette doctrine métaphysique un principe positif qui en conserve les éléments compatibles avec la méthode scientifique. C'est le principe des conditions d'existence. En vertu de ce principe, par cela même que tel organe fait partie de tel être vivant, il concourt nécessairement, d'une manière déterminée, quoique peut-être inconnue, à l'ensemble des actes qui composent son existence : il n'y a pas plus d'organe sans fonction que de fonction sans organe. Mais il ne suit nullement de là que tous les actes organiques s'opèrent aussi parfaitement que

1. *Dialogues sur la Religion naturelle*, VIII (trad. fr. David p. 252.)
2. *Système de la nature*, II, 167.

nous pourrions l'imaginer. L'analyse pathologique démontre, par exemple, que l'action perturbatrice de chaque organe sur l'ensemble de l'économie est fort loin d'être toujours compensée par son utilité à l'état normal. « Si, entre certaines limites, tout est nécessairement disposé de manière à pouvoir être, on chercherait en vain, dans la plupart des arrangements effectifs, des preuves d'une sagesse supérieure ou même égale à la sagesse humaine[1]. »

Étendant ces considérations à la totalité des phénomènes connus de nous, Comte conclut à peu près comme le fera plus tard Cournot. Il s'établit un ordre de la nature, puisqu'elle subsiste, puisqu'elle est intelligible, puisqu'il y a des lois[2]. L'idée même de loi n'entraîne-t-elle pas aussitôt l'idée correspondante d'un certain ordre spontané? Mais « cette conséquence n'est pas plus absolue que le principe d'où elle dérive[3]. » L'expérience, qui nous révèle cet ordre, nous montre aussi qu'il est imparfait, et d'une imperfection qui croît avec la complexité des phénomènes. Toutes les fois que les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un système naturel puisse exister se réalisent, ce système existe en effet, si plein d'imperfections qu'il soit d'ailleurs. « Sans doute, une nécessité inévitable qui enchaîne une série d'événements, et un plan prémédité qui les dirige, se ressemblent beaucoup pour les conséquences[4]. » Mais, si la nécessité est établie, il n'est pas besoin de supposer le plan. Or le principe des conditions d'existence, en

1. *Cours*, III, 363-4.
2. *Pol. pos.*, II, 42.
3. *Cours*, IV, 274.
4. *Pol. pos.*, IV, Appendice, p. 25.

montrant que tout ce qui est « indispensable » est en même temps « inévitable », rend cette supposition superflue.

Une double tendance se fait sentir dans cette théorie. D'une part Comte, fidèle à l'esprit de sa philosophie, rejette ce qui prétend dépasser l'expérience, c'est-à-dire l'hypothèse transcendante des causes finales et de l'optimisme. D'autre part, il veut rendre compte de l'ordre de la nature, qui est un fait. Or cet ordre, tout imparfait qu'il soit, implique non seulement l'existence de lois, mais encore une harmonie permanente entre ces lois. « Le présent est plein du passé, et gros de l'avenir. » Le principe des conditions d'existence explique cette permanence de l'ordre, autant du moins qu'elle a besoin d'être expliquée du point de vue positif. Car il énonce que partout, en fait, les lois dynamiques s'accordent avec les lois statiques, et que le « progrès est un développement de l'ordre. » Non plus que le principe des lois, le principe des conditions d'existence n'est *a priori*. Comme lui, il se fonde sur une « immense induction. » Comme lui encore, il n'acquiert toute sa vertu que la science sociale une fois créée, et la philosophie positive établie.

Ne serait-on pas tenté de voir, dans cette doctrine, une sorte de projection, sur le plan de la pensée positive, d'un idéalisme tel que celui de Leibniz? De même que Leibniz fait reposer le mécanisme sur un dynamisme plus profond, ainsi Comte complète le principe des lois par le principe des conditions d'existence. Certes, il y a entre les deux doctrines toute la distance qui sépare l'esprit positif de l'esprit métaphysique. Mais toutes deux n'en donnent pas moins, du même

problème, l'une *a priori*, l'autre *a posteriori*, des solutions symétriques et qui se correspondent.

IV

Toutes les lois naturelles, quelles qu'elles soient, doivent être conçues comme rigoureusement invariables, qu'il s'agisse de lois mathématiques ou de lois sociologiques. Si l'on pouvait concevoir, en aucun cas, que sous l'influence de conditions exactement similaires, les phénomènes ne restassent point parfaitement identiques, non seulement quant au genre, mais aussi quant au degré, toute théorie scientifique deviendrait aussitôt impossible[1]. Ce principe est la condition même de la possibilité de la prévision, et par conséquent de la science positive. Claude Bernard l'appellera le « déterminisme absolu des phénomènes. » Comte n'admet rien d'absolu : il n'en considère pas moins que l'invariabilité des lois naturelles ne comporte pas d'exception.

Pour certaines lois, l'invariabilité se vérifie directement, puisqu'elles peuvent prendre la forme mathématique. Telles sont, par exemple, les lois mécaniques, astronomiques et physiques. D'autres, au contraire, telles que les lois biologiques, sont réfractaires au nombre, et ne se laissent pas mettre en équations. Mais cela tient évidemment à leur complexité. « S'il était possible d'isoler rigoureusement chacune des causes simples qui concourent à produire un même phénomène physiologique, tout porte à croire qu'elle se montrerait douée, dans des circonstances déterminées, d'un genre

1. *Cours*, III, 325.

d'influence et d'une quantité d'action aussi exactement fixes que nous le voyons dans la gravitation universelle[1]. » Tout phénomène élémentaire a sa courbe.

Si donc nous pouvions remonter dans tous les cas aux phénomènes élémentaires, nous pourrions sans doute aussi en formuler la loi mathématique. En ce sens, l'analyse mathématique s'appliquerait, en principe, à tous les phénomènes du monde sans exception. Mais, presque toujours, la décomposition des phénomènes donnés en phénomènes élémentaires est impossible pour nous. Ne le fût-elle pas, le travail inverse de synthèse ou de recomposition est bien au delà de nos forces mathématiques. Les seuls phénomènes auxquels nous appliquons l'analyse sans trop de peine sont les plus simples de tous, les phénomènes géométriques et mécaniques. La difficulté croît très vite avec la complication des phénomènes astronomiques, physiques, et surtout chimiques. Quand nous arrivons au monde de la nature vivante, les phénomènes élémentaires nous échappent tout à fait. Ceux qui nous sont donnés sont d'une complexité presque infinie, et, en vertu du *consensus* biologique, étroitement liés à d'autres non moins complexes. Ce sont des synthèses dépendant d'autres synthèses, les unes et les autres dans un état d'instabilité incessante et d'influence réciproque. Alors, quoiqu'il reste vrai, en principe, que des antécédents identiques ne peuvent avoir que des conséquents identiques, en fait, à cause du très grand nombre d'actions élémentaires qui concourent à la production de chaque phénomène,

1. *Cours*, I, 128-9.

il n'y a peut-être jamais eu, il n'y aura peut-être jamais deux cas rigoureusement semblables.

Par suite, il ne faut pas confondre « la subordination d'événements quelconques à des lois invariables avec leur irrésistible accomplissement nécessaire[1]. » Les phénomènes relativement simples nous paraissent en effet se produire avec une nécessité irrésistible : par exemple, les faits de pesanteur. Mais les phénomènes complexes, en vertu des combinaisons de plus en plus variées que comportent leurs diverses conditions nécessaires, ne présentent plus ce caractère. Ils sont plus « modifiables », et moins « irrésistibles. » Qu'est-ce à dire, sinon que, à mesure que l'on considère des ordres de phénomènes plus élevés, plus complexes, plus « nobles », les lois s'éloignent du type de la nécessité mathématique, et comportent un élément toujours plus grand de « contingence » ?

L'ordre du monde peut donc être conçu comme une « fatalité modifiable[2]. » Aux yeux de la plupart des penseurs actuels, dit Comte, cette formule semblera contradictoire. Cela tient à de vieilles habitudes d'esprit qui ne se rompent pas facilement. De même qu'on a eu beaucoup de peine à se représenter la vérité autrement qu'immuable, on répugne à concevoir l'ordre autrement que nécessaire. Pendant longtemps, les mathématiques ont été la seule science positive. L'idée de loi s'est formée dans cette science, c'est-à-dire d'après les rapports nécessaires qui y sont démontrés. Elle a été ensuite transportée telle quelle dans les autres ordres de phénomènes, à mesure que l'esprit positif faisait des

1. *Cours*, III, 642.
2. *Pol. pos.*, II, 427.

progrès. Mais les ordres de phénomènes diffèrent qualitativement les uns des autres. Toutes les lois ne doivent pas être conçues sur le type unique des lois géométriques et algébriques. Pour obtenir une idée complète de ce qu'est une loi naturelle, il ne faut pas s'en tenir à l'ordre mathématique, qui est, sous ce rapport, « une exception. » Il faut considérer tous les ordres de phénomènes. On voit alors que la loi doit se définir « la constance dans la variété. »

En fait, « le type normal ne convient jamais qu'à un état moyen, plutôt idéal que réel, autour duquel oscille sans cesse l'existence effective, tant que l'écart ne dépasse point les limites compatibles avec la durée du système. L'ordre, même isolé, n'est pas plus éternel qu'absolu[1]. » Comte parle, dans ce passage, de l'ordre astronomique : mais la même considération s'applique à tous les systèmes ou ensembles de phénomènes. Toute loi est nécessairement quelque chose d'abstrait. Indispensable sans doute à l'intelligibilité du réel, elle permet la prévision et la science. Mais elle n'est pas une expression adéquate de ce réel, qui ne demeure jamais identique à lui-même.

Comte va jusqu'à dire qu'il ne faut pas pousser trop loin l'exigence de la précision dans l'étude des lois naturelles. Car les lois qui, à un certain degré d'approximation, ont pu être établies, s'évanouissent si l'on pousse cette approximation plus loin. Non que les phénomènes cessent d'être soumis à des lois. Mais celles-ci, devenant trop complexes, nous échappent. Par exemple, on a pu établir, avec nos thermomètres, les lois de la va-

1. *Pol. pos.*, II, 431.

riation de température d'un corps dans un certain ensemble de conditions. Avec des thermomètres beaucoup plus sensibles, les variations deviennent incessantes et très compliquées : les lois connues disparaissent, sans que nous soyons en état d'en établir d'autres[1].

L'ordre que la science positive nous fait voir dans la nature est donc fort loin d'être absolu. Il est, à vrai dire, l'œuvre commune de l'esprit et des choses. Nous ne pouvons faire le départ de ce qui appartient à chacun de ces deux facteurs. Il est à penser, d'après ce qui vient d'être dit, que l'esprit y entre pour une grande part, et que les « relations extérieures sont beaucoup plus contingentes qu'il ne convient à notre aveugle instinct de liaison universelle[2]. » Néanmoins, les phénomènes ne sont pas réfractaires à l'ordre, puisque la science et la prévision sont possibles . Mais cet ordre, tout relatif à notre entendement, ne s'établit qu'entre certaines limites. Des esprits plus puissants que le nôtre se construiraient sans doute des ordres plus riches et plus complexes. Pour nous, passé un certain point de complexité, notre vue redevient confuse, et nos exigences logiques cessent d'être satisfaites. Il y aurait ainsi des bornes posées à l'investigation scientifique dans l'intérêt même de la science.

Dernière conséquence enfin où aboutit cette théorie : fondés sur l'expérience, le principe des lois et le principe des conditions d'existence ne garantissent qu'un ordre provisoire. Comte admet fort bien qu'il puisse ne pas exister. « Cet ordre pourrait devenir tellement irrégulier qu'il échapperait même à des cerveaux supérieurs

1. *Cours*, VI, 690.
2. *Pol. pos.*, I, 588.

aux nôtres. Rien n'empêche d'imaginer, hors de notre système solaire, des mondes toujours livrés à une agitation inorganique, entièrement désordonnée, qui ne comporteraient pas seulement une loi générale de la pesanteur[1]. » C'est l'hypothèse même que J. S. Mill a formulée, en termes à peu près semblables, et où l'on a cru voir une sorte de réduction à l'absurde de sa propre théorie. Elle est cependant compatible avec l'existence d'une science qui ne prétend pas à une valeur absolue. D'ailleurs, Comte ajoute aussitôt : « Toutefois, quand même l'ordre se trouverait effectivement particulier à notre monde, il n'y serait aucunement fortuit, puisqu'il forme la première condition de l'existence humaine. » En vertu du principe des conditions d'existence, la présence d'un être tel que l'homme implique tout l'ensemble des lois qui régissent notre monde.

V

Les lois qui constituent pour nous l'ordre du monde sont de deux sortes. Les unes sont établies par la méthode positive dans chaque ordre de phénomènes pris à part : lois astronomiques, physiques, chimiques, etc. Elles sont du ressort de la science proprement dite. Les autres apparaissent quand l'esprit quitte le point de vue spécial de la science, pour se placer au point de vue universel de la philosophie. Elles se retrouvent dans les différents ordres de phénomènes. Elles en expriment les rapports, sans en compromettre l'indépendance

1. *Pol. pos.*, II, 30.

respective. Elles les représentent comme solidaires, ou, selon l'expression de Comte, comme convergents. Comte appelle ces dernières lois *encyclopédiques*. Elles tendent à réaliser l'unité que l'esprit réclame, non pas en poursuivant la réduction chimérique de toutes les lois à une loi suprême, mais en montrant que les systèmes de lois irréductibles sont néanmoins harmoniques entre eux.

Ces lois sont, en général, connues depuis longtemps, mais seulement à titre de lois spéciales de tel ou tel ordre de phénomènes. Il appartient à la philosophie positive de leur donner le caractère encyclopédique, c'est-à-dire de les universaliser. Par exemple, le principe de d'Alembert est connu en mécanique comme une loi qui rattache les questions de mouvement aux questions d'équilibre. La philosophie relève une loi semblable en biologie : (les questions physiologiques sont corrélatives aux questions anatomiques); et aussi en sociologie : (le progrès est le développement de l'ordre). Elle formule alors la loi encyclopédique qui généralise ces trois lois, c'est le principe des conditions d'existence.

Pareillement, les trois grandes lois de la mécanique, connues sous le nom de lois de Képler, de Galilée et de Newton, doivent s'universaliser et devenir encyclopédiques, car elles s'appliquent dans tous les ordres de phénomènes[1]. La loi de Képler, d'abord, exprime la tendance spontanée de tous les phénomènes naturels à persévérer indéfiniment dans leur état, s'il ne survient aucune influence perturbatrice : tendance d'où dérivent l'inertie en mécanique, l'habitude chez les corps vivants

1. *Cours*, VI, 740-46; *Pol. pos.*, I, 494-5.

et l'instinct conservateur dans les sociétés. La loi de Galilée, qui concilie tout mouvement commun avec les différents mouvements particuliers, s'applique à tous les phénomènes organiques et inorganiques. Car on peut toujours constater, en tout système, l'indépendance des diverses relations mutuelles, actives ou passives, à l'égard de toute action exactement commune aux diverses parties, quels qu'en soient le genre et le degré. Enfin le caractère universel de la loi de Newton (la réaction est égale à l'action), est évident à première vue. C'est par accident, non par essence, que ces lois ont d'abord été des lois mécaniques. Elles auraient pu être obtenues également par l'étude des phénomènes biologiques ou sociaux. Si la mécanique les a formulées la première, c'est parce qu'elle a pour objet des phénomènes moins complexes.

Un système rationnel et complet des lois encyclopédiques réaliserait la « philosophie première » que Bacon a entrevue. Dans l'état actuel des sciences, l'entreprise serait sans doute téméraire. Comte l'a tentée au quatrième volume de la *Politique positive*[1]. On ne peut pas dire que l'essai ait été décisif. Il est vrai qu'à ce moment Comte était déjà tout entier à ses préoccupations d'ordre religieux.

Quoi qu'il en soit, les lois encyclopédiques sont destinées à jouer, dans la philosophie positive de la nature, un rôle comparable, sous quelques rapports, à celui des catégories dans la philosophie d'Aristote. Ce sont les formes les plus générales sous lesquelles les phénomènes donnés dans l'expérience deviennent pour nous

1. *Pol. pos.*, IV, 173-80.

des objets de pensée scientifique. De même que, dans chaque classe de phénomènes, nous déterminons des lois, principes d'ordre et d'harmonie, de même les lois encyclopédiques font l'ordre et l'harmonie de ces différentes classes entre elles. Ce sont, pour ainsi dire, *les lois des lois*. Par elles l'esprit humain, qui est déjà parvenu à l'unité de méthode, atteindra peut-être un jour à une certaine unité de savoir. Mais cette unité différera toujours de celle que les métaphysiciens ont poursuivie jusqu'à présent par deux caractères essentiels : elle respectera l'irréductibilité des diverses sciences fondamentales, et elle restera relative, tant par les conditions de l'objet que par celles du sujet, dont elle dépend également.

Notre conception de l'ordre universel « résulte d'un concours nécessaire entre le dehors et le dedans. Les lois, c'est-à-dire les faits généraux, ne sont jamais que des hypothèses confirmées par l'observation. Si l'harmonie n'existait nullement hors de nous, notre esprit serait entièrement incapable de la concevoir ; mais, en aucun cas, elle ne se vérifie autant que nous le supposons[1]. » Ni nous ne faisons l'ordre, ni nous ne le recevons tout fait. Par un long et pénible travail, l'esprit humain le dégage peu à peu de ce qui lui est donné. Ordre imparfait, contingent, périssable, relatif en un mot, comme cet esprit lui-même. Mais ordre cependant, et condition nécessaire de la morale comme de la science.

1. *Pol. pos.*, II, 33.

CHAPITRE VI

La science (*suite*).

LA LOGIQUE POSITIVE

La logique, dit Comte, presque dans les termes de Descartes, est l'unique portion de l'ancienne philosophie susceptible de présenter encore quelque apparence d'utilité [1]. Cette apparence même correspond-elle à une réalité bien solide?

Si l'on distingue, suivant l'usage, la logique formelle et la logique appliquée, Comte ne trouvera pas de place dans son système pour la première, qui établit *a priori* les principes et le mécanisme du raisonnement. Quant aux principes, qui sont les lois de l'entendement, la philosophie positive a fait voir que la seule façon de les découvrir est d'étudier les produits de l'esprit humain, c'est-à-dire, le développement des sciences. Et c'est encore de ces sciences qu'il faut tirer, par l'observation, la théorie du raisonnement. La logique formelle, telle que les métaphysiciens l'ont construite, développe surtout la faculté dialectique, c'est-à-dire une aptitude, plus nuisible qu'utile, à prouver sans trouver [2]. Descartes disait de même, en parlant du syllogisme,

1. *Cours*, III, 336-7.
2. *Synthèse subjective*, p. 35.

qu'il sert plutôt à expliquer à autrui les choses que l'on sait, qu'à découvrir celles qu'on ignore.

Toute l'utilité que l'on peut attribuer à l'étude de la logique proprement dite se retrouve plus étendue, plus variée, plus complète, plus lumineuse, dans les études mathématiques. Le mécanisme du raisonnement est partout le même. Quels que soient les phénomènes qu'une science a pour objets, la déduction et l'induction n'y changent jamais de nature. En pratiquant donc ces formes de raisonnement dans l'ordre des phénomènes les plus simples, les plus généraux, et dont la science est le plus avancée, on apprend à les connaître avec la plus entière évidence, et dans toute la généralité dont elles sont capables. Nulle part le raisonnement n'est aussi exact et aussi rigoureux qu'en mathématiques. Elles accoutument l'esprit à ne point se repaître de fausses raisons. C'est à leur école que les hommes doivent apprendre la théorie comme la pratique du raisonnement.

Mais, si l'ancienne logique formelle est ainsi remplacée par les mathématiques, ne faut-il pas conserver du moins l'étude générale des procédés employés dans les diverses sciences, que l'on appelle méthodologie? Comte n'a-t-il pas insisté lui-même sur l'irréductibilité des divers ordres des lois les unes aux autres, et en particulier aux lois mathématiques? La logique n'a-t-elle pas pour objet légitime de définir les procédés d'investigation et de preuve propres à chacune des sciences fondamentales?

Comte ne le pense pas. Cette logique appliquée ne lui paraît pas plus indispensable que la logique formelle. D'abord la première suppose, au fond, la seconde. Elle

procède de la même conception philosophique. Pour déterminer *a priori*, d'une manière générale, les règles de l'application de l'esprit à ses divers objets scientifiques, il faudrait posséder d'abord la connaissance des lois de cet esprit. Mais, selon Comte, cette connaissance ne peut s'obtenir que par l'observation des méthodes que l'esprit, en fait, a suivies. En outre, aucun art ne s'enseigne abstraitement, non pas même l'art de bien raisonner, ni celui d'expérimenter, de trouver des hypothèses, etc. Il n'a jamais suffi de posséder les règles de l'art poétique pour écrire de belles œuvres. La connaissance approfondie des règles de méthode ne conduit pas davantage aux découvertes scientifiques[1]. Tout ce qui s'apprend d'un art s'apprend par la pratique. Rien ne supplée là au temps, aux dispositions naturelles et à l'expérience.

Les méthodes ne sauraient donc être étudiées hors des recherches positives où les savants les emploient. A supposer même que, dans un avenir lointain, quand les sciences seront plus avancées, on pût enseigner à part les procédés de méthode, l'étude risquerait fort d'en rester stérile[2]. Jusqu'à présent, tout ce qu'on a su dire des méthodes, considérées abstraitement, se réduit à des généralités vagues. Quand on a bien établi, en logique, que toute notre science de la nature doit être fondée sur l'observation, que nous devons procéder, tantôt des faits aux principes, tantôt des principes aux faits, et quelques autres aphorismes semblables, on connaît beaucoup moins la méthode que celui qui a étudié, d'une manière un peu approfondie,

1. *Cours*, VI, 708.
2. *Cours*, I, 32.

une seule science positive, même sans intention philosophique. C'est ainsi que les éclectiques se sont imaginé faire de leur psychologie une science, croyant comprendre et pratiquer la méthode positive pour avoir lu le *Novum Organum* et le *Discours de la Méthode*. Mais Bacon, Pascal, Descartes, et les autres grands promoteurs des sciences n'ont-ils pas insisté plus que personne sur l'inanité des considérations abstraites touchant la méthode ? Jamais ils n'ont séparé les règles qu'ils formulaient de l'application de ces règles à des recherches positives.

Comte lui-même, leur successeur et leur héritier, ne tient pas un autre langage. Dans sa longue étude des sciences fondamentales, il ne manque jamais de distinguer le contenu de la science et sa méthode, ce qu'il appelle « le point de vue scientifique et le point de vue logique. » Mais, tout en les distinguant, il les considère comme corrélatifs et étroitement liés entre eux. Il ne conçoit pas plus la méthode séparée de la science qu'il étudie, que la science séparée de sa méthode. C'est une même réalité intellectuelle vue sous deux aspects solidaires l'un de l'autre [1].

Pour conclure, la logique traditionnelle achève de disparaître. Dans sa partie théorique, elle est surannée, comme la philosophie métaphysique dont elle procède. Dans sa partie appliquée, si on la sépare de la pratique des sciences, elle est stérile.

II

Il y a cependant une logique positive, et l'on peut

1. *Cours*, VI, 709.

y distinguer aussi une partie théorique et une partie pratique.

La partie théorique traite des lois logiques. Ces lois qui, finalement, gouvernent le monde intellectuel, sont invariables, et communes non seulement à tous les temps et à tous les lieux, mais aussi à tous les sujets quelconques, sans aucune distinction même entre ceux que Comte appelle réels et chimériques. Elles s'observent, au fond, jusque dans les songes[1]. Mais cette universalité des lois logiques n'est pas entendue par lui dans le sens où la prennent les philosophes rationalistes. Il s'agit pour Comte d'une permanence et d'une continuité simplement historiques. L'esprit de l'homme, comme le reste de sa nature, demeure identique à lui-même, sous la diversité des époques et des situations. Il évolue sans changer dans son fond, « sans autres différences que celles de la maturité et de l'expérience graduellement développées. »

L'ancienne philosophie prétendait découvrir les lois intellectuelles par la réflexion, comme si l'esprit pouvait en même temps penser et se regarder penser, raisonner et observer son raisonnement. Comte rejette cette méthode introspective, qui ne donne pas de résultats scientifiques. Si l'on applique aux phénomènes intellectuels, comme à tous les autres, la méthode d'investigation positive, deux voies seulement sont ouvertes. On peut se placer au point de vue statique, c'est-à-dire étudier les conditions d'où ces phénomènes dépendent, et les y rapporter, comme on rapporte en général la fonction à l'organe. En ce sens, l'étude des phéno-

1. *Cours*, V, 79.

mènes intellectuels appartient à la biologie. Ou bien, du point de vue dynamique, on peut considérer ces phénomènes dans leur évolution, en observant les phases successives qu'ils traversent. Et comme la vie de l'individu est trop courte pour que ce « progrès » y soit sensible, il faut étudier celui-ci dans la vie de l'espèce. Ainsi comprise, la science des lois intellectuelles relève de la sociologie.

Or la biologie supérieure, qui traite des phénomènes moraux et intellectuels, vient à peine d'être fondée par Cabanis et Gall. En outre, Comte a découvert qu'elle ne pouvait se constituer comme science sans le secours de la sociologie. C'est donc à cette étude naissante que revient, de toutes façons, la recherche des lois intellectuelles.

La logique positive s'abstient, comme on voit, de spéculer sur les principes directeurs de la connaissance, principes d'identité, de contradiction, de causalité, etc. Ces sortes de principes ne sont pas objets d'examen ou de discussion. Comte est pleinement d'accord là-dessus avec l'école écossaise. Aucune science positive ne met en question ses principes propres. Comment soumettre à la critique les principes mêmes de tout raisonnement? Rien ne s'accorde moins avec l'esprit positif qu'une tentative de ce genre. Elle est métaphysique, et sans aucune chance de succès.

Les lois intellectuelles dont la recherche est positive sont du genre de la loi des trois états (qui est la plus générale de toutes), ou de celles-ci, par exemple : l'esprit humain fait toujours effort pour mettre ses conceptions d'accord avec ses observations ; l'esprit humain forme toujours l'hypothèse la plus simple dans chaque cas,

etc. Ces lois, qui dérivent de la nature de l'esprit humain, et dont l'action s'est toujours fait sentir, n'ont pu être découvertes et formulées que tout récemment. Car la biologie et la sociologie, où elles se rapportent, ne pouvaient se constituer avant que les sciences fondamentales plus simples fussent assez avancées. Pour arriver à une connaissance scientifique des lois intellectuelles, pour fonder une « logique positive », il ne fallait pas moins que la longue évolution dont la philosophie de Comte marque le terme.

La logique appliquée, ou théorie de la méthode, prend aussi un sens nouveau dans la doctrine positive. Comte ne tombe pas dans le travers qu'il a critiqué. Il ne se propose pas d'enseigner un art *ex professo*. Il ne va pas formuler les règles que la recherche scientifique doit observer pour être féconde. Ici encore, c'est sur l'évolution intellectuelle de l'humanité que Comte fondera sa doctrine.

D'abord, les méthodes positives sont, comme les sciences, des œuvres collectives, « l'œuvre de l'espèce entière graduellement développée dans la longue suite des siècles [1]. » Comte trouve impertinente la prétention de quelques modernes, qui se flattent d'avoir inventé la méthode comparative en biologie. Comme si Aristote ne l'avait pas déjà pratiquée ! Et Aristote n'avait pas été le premier. Les procédés de la méthode positive ne se révèlent pas tout d'un coup, sous une forme parfaite et définitive. Ils se dégagent peu à peu, pendant une longue période de tâtonnements. L'esprit humain remarque les procédés qui lui ont réussi dans les cas simples. Il

1. *Cours*, III, 275.

essaye de les généraliser. Il en fait l'épreuve dans des cas nouveaux un peu plus complexes. Il cherche pourquoi dans certains cas il arrive au but, et dans d'autres, non. La méthode se forme ainsi insensiblement par une sorte d'induction pratique. Ses procédés essentiels sont, comme les idées directrices des sciences, des « inspirations de la sagesse universelle. » Les grands savants ont pour office, — et cela suffit pour mériter notre reconnaissance, — de reconnaître la valeur et la fécondité de ces inspirations, de les mettre en œuvre, et surtout de leur donner une portée souvent indéfinie, en les dégageant des conditions concrètes où elles se sont manifestées d'abord.

Ainsi la philosophie positive, moins ambitieuse que ses devancières, ne s'attribue pas la tâche de légiférer en fait de méthode. Mais elle ne se borne pas non plus à un pur office de constatation, c'est-à-dire à enregistrer simplement les procédés employés dans les sciences. N'a-t-elle pas pour fonction propre de représenter dans le savoir humain « l'esprit d'ensemble », qui, dans la langue de Comte, est synonyme de gouvernement? Lui-même appelle la cinquante-huitième leçon du *Cours de philosophie positive* son *Discours de la Méthode*[1]. Il s'élève au-dessus de la position, nécessairement particulière, qui est celle des savants spéciaux, pour se placer au point de vue central et universel qui convient au philosophe. De là, il embrasse d'un coup d'œil la hiérarchie entière des sciences fondamentales. De cet ensemble bien ordonné, il voit se dégager, d'abord l'essence de la méthode positive, puis les rapports des divers éléments de cette méthode entre eux

1. *Cours*, VI, 731.

Dans son essence, la méthode positive est une, comme la science est une. Car elle tend toujours à la même fin : établir les relations invariables qui constituent les lois effectives de tous les événements observables, « ainsi susceptibles d'être rationnellement prévus les uns d'après les autres. » Elle y procède au moyen d'une triple abstraction. Elle sépare d'abord les exigences pratiques de la connaissance théorique, pour ne s'occuper que de celle-ci ; elle cherche les lois des phénomènes sans s'inquiéter, au moins provisoirement, des applications possibles. Elle met aussi de côté les considérations esthétiques, désintéressées sans doute, mais qui ne doivent pas intervenir dans l'investigation scientifique. Enfin, — et c'est ici la condition de l'existence même de la science, — la méthode positive distingue toujours soigneusement le point de vue abstrait du point de vue concret. Elle étudie non les êtres, mais les phénomènes. Même dans les cas les plus simples, en astronomie par exemple, aucune loi générale ne peut être établie tant que l'on considère les corps dans leur existence concrète. Il a fallu en détacher, pour ainsi dire, le principal phénomène, afin de le soumettre isolément à une étude abstraite, permettant de revenir ensuite avec succès à l'étude des réalités plus complexes. C'est ce qu'avaient su faire les anciens en géométrie. C'est ce que Comte a fait lui-même dans la science la plus complexe de toutes, dans la sociologie. Au lieu de s'arrêter à la réalité concrète de l'histoire, il a déterminé, par une abstraction hardie, la loi du mouvement essentiel de la société humaine, « laissant à des travaux ultérieurs le soin d'y ramener les anomalies apparentes[1]. »

1. *Cours*, VI, 704.

Au fond, ces caractères généraux de la méthode positive la rapprochent singulièrement de la méthode cartésienne. La « triple abstraction graduelle » de Comte semble bien avoir pour but, comme l'analyse de Descartes, de remonter à ce qu'il y a de plus simple et de plus facile à connaître, et de redescendre ensuite, par une marche synthétique et progressive, vers la réalité donnée dans l'expérience. L'une et l'autre méthode témoignent, en cela, d'un effort pour généraliser l'esprit de la méthode mathématique. N'oublions jamais, écrit Comte, que l'esprit général de la philosophie positive s'est formé d'abord par la culture des mathématiques, et qu'il faut nécessairement remonter jusque-là pour connaître cet esprit dans toute sa pureté élémentaire. Les procédés et les formules mathématiques sont rarement susceptibles d'une application à l'étude effective des phénomènes naturels, quand on veut dépasser la plus extrême simplicité dans les conditions réelles des problèmes. Mais « le véritable esprit mathématique, si distinct de l'esprit algébrique, avec lequel on le confond trop souvent, est au contraire constamment appréciable[1]. »

Il ne faut donc pas trop s'arrêter à l'insistance et à l'aigreur de Comte, lorsqu'il critique l'étroitesse d'esprit et l' « imphilosophisme » des géomètres[2]. Sans doute, il ne se lasse pas de prémunir les sciences supérieures contre les empiètements des mathématiques, et de montrer l'impossibilité d'une philosophie fondée exclusivement sur leurs principes. Mais il n'en reconnaît pas moins à cette science le double privilège d'avoir

1. *Cours*, II, 324-5.
2. *Lettres à Valat*, p. 93 (24 septembre 1828).

fourni, historiquement, le premier modèle de la méthode positive, et d'en présenter encore aujourd'hui les applications les plus belles et les plus pures.

Toutefois, Comte, plus encore que Descartes, se garde de transformer par une simple généralisation la méthode mathématique en méthode universelle. Rien ne serait plus contraire à l'esprit positif. Pour le développement de cet esprit, l'étude des mathématiques est une introduction nécessaire. Ce n'est pourtant qu'une introduction. L'usage que les mathématiques peuvent faire de la déduction, à cause de l'extrême simplicité de leur sujet, engendre une idée très fausse de la portée de notre intelligence, et dispose à raisonner plutôt qu'à observer. Loin de préparer à la méthode qu'il faut suivre pour l'étude des autres ordres de phénomènes naturels, l'habitude exclusive des mathématiques en éloigne plutôt. C'est, en un mot, une dangereuse erreur que de prendre ce « degré initial de la saine éducation logique pour le degré final[1]. »

Pour saisir la méthode positive dans son ensemble, il ne faut pas considérer les mathématiques seulement, mais la série entière des sciences fondamentales. Cette méthode, toujours identique dans son fonds, prend des déterminations particulières en s'adaptant à chaque nouvel ordre de phénomènes. Chacun de ces ordres introduit, pour ainsi dire, l'emploi de quelqu'un des procédés principaux dont la méthode est composée, et « c'est toujours à leur source que ces notions de logique universelle doivent être examinées. » Ainsi, la science mathématique est celle qui fait le mieux connaître les

1. *Cours*, VI, 712-15.

conditions élémentaires de la science positive. Tous les artifices de l'art du raisonnement, depuis les plus spontanés jusqu'aux plus sublimes, y sont continuellement pratiqués, avec beaucoup plus de variété et de fécondité que partout ailleurs. L'astronomie nous enseigne ensuite, dans sa pureté primitive, l'art de l'observation accompagné de celui des hypothèses. Elle montre en quoi consiste la prévision rationnelle des phénomènes, et que la science revient toujours à assimiler ou à lier. La physique nous initie à la théorie de l'expérimentation, la chimie à l'art général des nomenclatures, la science des corps organisés à la théorie des classifications. La biologie emploie spécialement la méthode comparative, et enfin, avec la sociologie, apparaît le procédé « transcendant » que Comte appelle la méthode historique[1].

La logique positive étend à toutes les sciences fondamentales l'usage des procédés primitivement propres à chacune d'elles. Chaque grand artifice logique, une fois étudié dans la partie de la philosophie naturelle qui en offre le développement le plus spontané et le plus complet, peut ensuite être appliqué, avec les modifications nécessaires, au perfectionnement des autres sciences. Par exemple, la méthode comparative appartient d'abord à la biologie. Mais, ramenée à son principe et généralisée, elle devient un instrument précieux pour la sociologie. pour la physique, pour les mathématiques mêmes. Dans chaque science, la méthode se complète par l'emploi auxiliaire des procédés dont les autres sciences ont fait connaître la puissance et la

1. *Cours*, VI, 720 sq.

portée. Par ces emprunts mutuels, la méthode positive atteint en chacune d'elles, si l'on peut dire, son maximum de rendement.

Pour être cultivées de la façon la plus rationnelle possible, les sciences doivent donc être soumises à la direction d'un système général de philosophie positive, « base commune et lien uniforme de tous les travaux vraiment scientifiques[1]. » Le savant doit être en même temps philosophe, puisque la philosophie seule le met en possession de toutes les ressources de la méthode positive. Cette philosophie fera comprendre au géomètre, par exemple, qu'il lui faut avoir au moins une teinture de la biologie et de la sociologie. La biologie lui enseignera la méthode comparative, dont il peut se servir à l'occasion, et la sociologie, en lui montrant l'histoire de sa science dans le développement général de l'esprit humain, l'aidera à la mieux comprendre. Si les géomètres avaient l'esprit plus philosophique, leur science serait mieux enseignée. Les grandes conceptions de Descartes, de Leibniz, de Lagrange, y seraient plus intelligemment expliquées et mises en lumière.

S'il est utile au géomètre d'avoir étudié les autres sciences fondamentales, il n'est pas moins indispensable aux autres savants d'avoir passé par les mathématiques. A titre de discipline « initiale » cette science ne peut être négligée par personne. Elle est l'école commune de la positivité pour tous les esprits. Aussi est-il fâcheux que l'éducation scientifique des futurs physiologistes se compose d'études surtout littéraires, et de quelques

1. *Cours*, VI, 74.

notions de physique et de chimie. Plus sont complexes les phénomènes dont ils auront à chercher les lois, plus il leur serait nécessaire de s'être familiarisés, dans les mathématiques et dans l'astronomie, avec l'idée précise de la vérité scientifique. Et, de fait, jusqu'à notre siècle, l'étude des sciences exactes avait toujours été regardée comme une condition préliminaire de celle des sciences naturelles. Buffon et Lamarck avaient encore reçu cette discipline. Si la science sociale a eu tant de peine à se constituer, cela tient, entre autres raisons, au défaut d'éducation scientifique chez ceux qui, jusqu'ici, ont voulu étudier les phénomènes sociaux. Où les économistes, par exemple, auraient-ils pris l'idée scientifique de ce que sont les lois naturelles, eux qui, pour la plupart, ignoraient non seulement la biologie qui se constituait à côté d'eux, mais même les sciences déjà parvenues à l'état positif ?

La culture exclusive d'une seule science est toujours un danger pour l'intelligence. Néanmoins, tant que l'esprit positif a eu pour tâche principale de désorganiser le système de croyances qui constituait la philosophie théologique et métaphysique, la spécialité des travaux et des méthodes n'était qu'un inconvénient secondaire. Peu importait que les découvertes des astronomes, des physiciens, des biologistes fussent plus ou moins coordonnées et dirigées par une méthode positive universelle, pourvu qu'elles fissent leur œuvre, et préparassent l'avenir. Mais, quand l'esprit positif de critique dut devenir organique, quand il dut substituer une philosophie nouvelle à celle qu'il avait renversée, il lui fallut aussi subordonner à une méthode unique et universelle les procédés spéciaux qu'il avait employés jus-

que-là. Si « l'anarchie scientifique » devait durer, les progrès de l'esprit positif auraient conduit sans doute à discréditer le régime métaphysique, mais sans le remplacer, et par conséquent sans en finir avec lui. En repoussant toute discipline générale nouvelle, les savants modernes tendraient, à leur insu, à rétablir celle qu'ils semblaient avoir brisée à jamais.

En un mot, le triomphe de la méthode positive, pour être définitif, suppose l'acceptation de la philosophie positive par tous les savants. L'ancienne logique tenait par les liens les plus étroits aux doctrines métaphysiques alors dominantes. De même, la logique positive est solidaire de la philosophie positive. Plus précisément, elle est une expression de cette philosophie même.

III

La méthode générale de la philosophie positive est-elle objective, ou subjective, ou les deux à la fois? Cette question a soulevé, comme on sait, des discussions passionnées entre positivistes[1]. Hors de l'école, elle a été résolue par quelques historiens comme si Auguste Comte, sur la fin de sa vie, s'était rallié à une doctrine très différente de celle qu'il a exposée dans le *Cours de philosophie positive*. Il suffit cependant de distinguer avec lui deux points de vue successifs, pour apercevoir comment les deux méthodes, antagonistes en un certain sens, peuvent, en un autre, fort bien se concilier.

Si l'on ne considère que la marche suivie par notre intelligence dans l'explication des phénomènes natu-

1. Voir plus haut, Introduction, p. 12-13.

rels, c'est-à-dire l'objet de la philosophie positive prise au sens étroit du mot, il est vrai que deux méthodes opposées se trouvent en présence. La méthode subjective va de la considération de l'homme à celle du monde, la méthode objective va de la connaissance du monde à celle de l'homme. La première donne naissance à la philosophie théologique et métaphysique, la seconde à la philosophie positive. L'incompatibilité des deux philosophies provient de celle des méthodes, qui est irréductible. Elle permet de dire : « Ceci tuera cela. » En ce sens, l'établissement définitif de la méthode objective, qui s'achève par la fondation de la sociologie, implique l'exclusion. définitive aussi, de la méthode subjective.

Mais, « parvenue à sa pleine maturité, la vraie philosophie doit tendre inévitablement à concilier ces deux méthodes antagonistes », écrivait Comte en 1838, dans le troisième volume du *Cours de philosophie positive*, c'est-à-dire bien avant l'époque de ce qu'on a appelé, à tort, sa seconde philosophie[1]. Cette conciliation s'accomplira au moyen de la distinction du point de vue spécial des sciences et du point de vue universel de la philosophie. L'investigation scientifique des lois des phénomènes naturels ne peut se faire que par la méthode objective : Comte ne varie pas de sentiment sur ce point. Mais ces sciences ne sont que des parties dans un ensemble plus vaste, auquel la méthode subjective seule convient.

Deux arguments le prouvent surtout, l'un d'ordre logique, l'autre d'ordre moral et religieux.

1. *Cours*, III, 210.

L'exigence suprême de notre entendement est l'unité. Pourrons-nous jamais atteindre cette unité par l'emploi de la méthode objective dans les sciences? Évidemment non. Même dans chaque ordre de phénomènes pris à part, nous ne savons pas ramener les lois que nous connaissons à une loi unique plus générale. Et que sont les lois connues au prix de celles qui nous échappent, et qui nous échapperont peut-être toujours? Considérée dans son objet, chacune de nos sciences s'étend pour ainsi dire à l'infini, au delà de notre horizon borné. Si donc il faut, pour nous satisfaire, une conception *une* du monde, ce n'est pas du point de vue de la méthode objective que nous l'obtiendrons jamais. Mais, si nous changeons de point de vue, si nous rapportons tout l'ensemble des sciences à l'homme, ou plutôt à l'humanité, comme centre, nous pourrons alors réaliser l'unité cherchée. C'est précisément ce que la sociologie rend possible, en subordonnant la hiérarchie des sciences positives à la science finale de l'humanité.

Considérer les autres sciences fondamentales comme « d'indispensables préliminaires »[1] ; se représenter l'évolution qui les a fait apparaître tour à tour comme l'histoire même du progrès humain ; vérifier sur toutes nos croyances, sur toutes nos connaissances, la loi des trois états ; discipliner enfin toutes les recherches scientifiques du point de vue de la sociologie : c'est là ce que Comte entend par la conciliation des deux méthodes.

Entre le nouvel emploi de la méthode subjective

1 *Cours*, VI, 610.

et celui qu'en faisait spontanément la philosophie théologique, il y a tout le développement de la science positive depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie. Quand la philosophie théologique considérait la connaissance de l'homme et celle du monde comme solidaires, l'instinct qui l'animait était juste. Mais elle imaginait au lieu d'observer. Elle se représentait le monde comme rempli de « causes » analogues à la volonté de l'homme, et capricieuses comme elle. La nouvelle méthode subjective repose, au contraire, sur les résultats mêmes des sciences positives, synthétisés dans la sociologie. Elle prend pour établi que les phénomènes intellectuels et moraux dépendent des lois biologiques, et que les lois biologiques sont elles-mêmes subordonnées aux lois du milieu inorganique. Mais, la « systématisation finale de toutes ces lois »[1] devant toujours rester impossible du point de vue objectif, elle l'entreprend du point de vue de l'humanité comme centre.

On peut ainsi, dans la marche intellectuelle de l'humanité, distinguer deux grandes périodes. Pendant la première, l'esprit positif applique successivement la méthode scientifique, c'est-à-dire objective, à des ordres de phénomènes de plus en plus élevés. La fondation de la sociologie marque le terme de ce progrès. Alors commence la seconde période. L'esprit positif est devenu de spécial, universel, et d'analytique, synthétique. Il réagit sur les sciences particulières. Il se sert désormais de la méthode subjective « régénérée », pour en gouverner l'ensemble.

1. *Pol. pos.*, I, 447.

Au point de vue moral et religieux, la sociologie une fois constituée, et la philosophie positive établie, les fonctions propres de la religion apparaissent. L'intelligence reconnaît qu'elle n'a pas sa fin en elle-même, et qu'elle est incapable de se donner sa règle et son but. Elle se soumet à une autorité directrice, qui dirigera ses efforts et fixera leur objet. « *Agir par affection, et penser pour agir.* » Mais si l'esprit comprend que sa destinée est de s'employer au service de l'humanité, il aperçoit du même coup que dans la doctrine positive complète, qui contient la religion, la méthode objective cède le pas à la subjective, ou plutôt que toutes deux se prêtent un mutuel appui. Si nous étions de pures intelligences, nous irions sans doute toujours du monde à l'homme. Mais l'intelligence n'est en nous qu'un moyen. L'amour est le principe, l'action, le but : et c'est à l'homme, en définitive, que doit se rapporter notre étude du monde.

Vers la fin de sa vie, Comte opposa à la logique de l'esprit, « guidée surtout par les signes artificiels », la logique du cœur « fondée sur la connexité directe des émotions[1]. » Nous n'insisterons pas ici sur une conception qui est étroitement liée à son système religieux. Nous conclurons seulement que du point de vue philosophique les deux méthodes, objective et subjective, dans la pensée de Comte, se concilient sans peine, pourvu que toutes deux soient « systématiquement régénérées.» Or, la régénération est obtenue dès que la sociologie est fondée. D'une part, en effet, celle-ci fournit un principe d'unité aux sciences formées par

1. *Pol. pos.*, II, 101-2.

la méthode objective, puisque désormais elles se subordonnent toutes à la science unique de l'humanité. Et, d'autre part, la méthode subjective acquiert la positivité qui lui manquait, car la sociologie a substitué au « sujet individuel » arbitraire le « sujet universel », c'est-à-dire encore l'humanité.

LIVRE II

LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Introduction

La philosophie des sciences est une des parties maîtresses de l'œuvre de Comte. Aucune autre ne fait mieux ressortir les différences essentielles qui distinguent sa doctrine des systèmes antérieurs.

La philosophie des sciences est inséparable, aux yeux de Comte, de la philosophie de l'histoire et de la théorie du progrès. Car les sciences sont de grands faits sociologiques, et comme telles, soumises, dans leur évolution, à des lois invariables. La méthode de la philosophie des sciences ne saurait donc être que la méthode positive, toujours semblable à elle-même.

En outre, — et c'est une conséquence immédiate de cette première considération, — la philosophie positive des sciences n'a nullement pour objet d' « expliquer » ce que les sciences elles-mêmes n'expliquent pas. Celles-ci, comme on sait, ne s'enquièrent pas de l'origine de leurs données et de leurs principes. Elles les considèrent comme suffisamment établis par le consentement implicite de tous les hommes, ou du moins par l'usage universel des savants. Le géomètre laisse à

d'autres le soin de spéculer sur l'essence de l'espace, ou sur le caractère *a priori* de ses définitions. Le physicien, s'il se fait une idée de la matière, adopte sans scrupule celle qui lui paraît présentement le plus avantageuse, c'est-à-dire, le mieux d'accord avec ce qu'il sait de ses propriétés et de ses lois. Il n'attribue pas à cette idée plus de valeur qu'à une simple hypothèse.

Ç'a été jusqu'à présent l'affaire du philosophe ; — entendez par là, du métaphysicien, — de résoudre les questions que le savant n'examine pas. A lui de chercher ce que peuvent être « en soi » la matière, le temps, le mouvement, l'espace, etc. Qu'il descende de la métaphysique aux sciences positives, ou qu'il remonte de celles-ci à la métaphysique, il s'efforce toujours de faire voir que telle ou telle hypothèse transcendante se concilie mieux que toute autre avec ce que nous savons aujourd'hui des lois de la nature. En un mot, la philosophie des sciences a été, en général, un essai d'interprétation métaphysique du savoir scientifique. Celui-ci s'y prête avec autant de complaisance que d'indifférence. Cette interprétation demeure, à son égard, une « dénomination extrinsèque. » Elle l'explique, mais elle ne le touche pas.

Or, selon Comte, il n'y a pas deux formes du savoir, l'une positive et proprement scientifique, l'autre métaphysique et proprement philosophique. *Toute* notre connaissance réelle porte en dernière analyse sur des faits, particuliers ou généraux. Il ne peut donc être question d'une philosophie qui serait, par essence, distincte du savoir positif. Toute tentative d'explication par les essences, les causes, les principes ou les fins, est exclue par la méthode positive. Les problèmes mé-

taphysiques ne peuvent plus être posés. En ce sens, quand ils disparaissent, la philosophie des sciences disparaît avec eux.

Mais, d'autre part, les sciences positives, nous l'avons vu, ne se suffisent pas à elles-mêmes. Elles ont besoin d'être couronnées et ordonnées par une philosophie. Si donc une philosophie est indispensable, et si, en même temps, cette philosophie doit être positive, relative comme les sciences, et *homogène* avec elles, une seule solution reste possible. La philosophie des sciences consistera à substituer le point de vue de l'ensemble à celui du détail. Elle sera encore un produit de l'esprit positif. Mais cet esprit y sera devenu de spécial, général; de particulier, universel.

Ce caractère d'universalité demeure commun à la philosophie de Comte et à celle de ses devanciers. Mais Comte ne l'entend pas comme eux. Pour les métaphysiciens en général, et encore pour Kant, l'universalité est le signe distinctif des connaissances qui ne viennent pas de l'expérience, qui sont donc nécessaires et *a priori* Comte, qui ne connaît pas d'*a priori* au sens kantien, appelle universelle une connaissance qui reste relative, et qui est fondée sur l'induction, mais qui conditionne les autres dans l'ordre de la généralité. Le principe des lois est universel. Les lois encyclopédiques des phénomènes sont universelles. Le point de vue de l'humanité est universel, parce que de ce point de vue une synthèse de tout notre savoir est possible. Et comme l'universalité est chose relative, on conçoit des universalités de différents ordres.

Dès lors, la philosophie des sciences se définit aisément. S'agit-il d'une certaine science considérée à part?

La philosophie de cette science consiste à en embrasser d'un coup d'œil l'ensemble, l'objet, et la méthode, par opposition au point de vue spécial du savant, qui poursuit la découverte de lois plus ou moins particulières dans une branche de cette science. Mais une telle philosophie reste nécessairement imparfaite et fragmentaire. La philosophie d'une science ne s'établit vraiment que dans la philosophie générale des sciences, c'est-à-dire par une vue à la fois synthétique et une de toutes les sciences, où se coordonnent les objets qu'elles étudient, les lois qu'elles découvrent, les méthodes qu'elles emploient, et les fins qu'elles doivent poursuivre.

Ce n'est pas là, a-t-on dit, une philosophie des sciences. C'est simplement une « synthèse des résultats les plus généraux des sciences positives. » — Comte accepte en partie l'objection, et en partie la repousse. Si on lui reproche de n'avoir pas construit une philosophie des sciences selon l'ancien esprit, c'est-à-dire un essai « d'explication », qui dépasse le point de vue de la science positive, il en tombe d'accord. Il considère toute philosophie de ce genre comme hors de question. Veut-on dire qu'il n'y a aucune différence entre son point de vue et celui du savant proprement dit, sinon qu'il parcourt successivement toutes les sciences fondamentales? Comte fait remarquer qu'il ne suffit pas de juxtaposer ces sciences pour en obtenir la philosophie. Il faut un point de vue nouveau, vraiment universel, bien que toujours relatif. Autrement, Comte aurait-il pu distinguer, dans chaque science, ce qui est durable et conforme à l'esprit positif de ce qui est caduc et porte encore la trace de l'esprit théologique et métaphysique? Aurait-il pu surtout fixer les

rapports que les sciences doivent soutenir entre elles, et leur imposer une discipline dont aucune n'a en elle-même le principe?

Ainsi, la philosophie des sciences, jusqu'à Auguste Comte, avait été une conception métaphysique jointe par un lien plus ou moins étroit à l'ensemble du savoir positif. Comte a tenté de former une conception de cet ensemble, qui fût philosophique tout en restant positive. C'est elle qui est exposée surtout dans les trois premiers volumes du *Cours de philosophie positive*. Elle se fonde, au point de vue statique, sur la hiérarchie des sciences, l'unité de la méthode, et l'homogénéité du savoir. Au point de vue dynamique, elle s'efforce de montrer la convergence progressive de toutes les sciences vers la sociologie, science finale et universelle. Avec ce « fil conducteur », Comte pourra établir tour à tour la philosophie de chaque science fondamentale, sans jamais perdre de vue les rapports qu'elle soutient avec l'ensemble des autres.

CHAPITRE PREMIER

Les mathématiques.

Les mathématiques ont toujours occupé, aux yeux des philosophes, une place privilégiée parmi les sciences. Platon en situait l'objet dans une région intermédiaire entre le monde des phénomènes sensibles et celui des réalités intelligibles. D'une part, les objets mathématiques, et en particulier les figures de la géométrie, s'adressent à l'imagination, comme les choses sensibles; d'autre part, les vérités mathématiques, comme les idées et les rapports des idées, présentent un caractère de fixité immuable et éternel. C'est pourquoi l'étude des mathématiques est une excellente préparation à la philosophie, qui est la science des idées. Tout en laissant encore à l'esprit le secours de l'intuition sensible, elle l'accoutume à la vérité stable. Durant toute l'antiquité les mathématiques, comme leur nom l'indique, furent la science par excellence. La physique, moins sûre de son objet et de sa méthode, se séparait difficilement de la spéculation philosophique, et se prêtait mal à la forme purement scientifique.

Pour Platon donc, et pour ceux qui l'ont suivi, les mathématiques ont des caractères qui les distinguent de l'étude des phénomènes. Elles participent, dans une

certaine mesure, de la nature de la science conçue comme portant sur *ce qui est*, sur la réalité absolue non soumise au changement ni au mouvement. Il est vrai qu'elles partent de définitions et d'hypothèses. Mais, les principes une fois posés, elles se développent *a priori* par une suite de démonstrations nécessaires, comme la dialectique des idées.

Cette conception offre un mélange d'éléments métaphysiques et d'éléments positifs. Elle implique que l'objet de la science est la réalité telle qu'elle est en soi ; mais, en même temps, elle voit dans la démonstration le caractère essentiel de la science. Une longue évolution, qui aboutit à la doctrine de Comte, a fait disparaître de la science les éléments métaphysiques, tandis que les autres subsistaient. Loin de dire avec Platon ou avec ses successeurs qu'il n'y a pas de science du phénomène, ou de ce qui passe, Comte pense au contraire que la science a pour unique objet la réalité phénoménale, en tant que soumise à des lois. Elle n'a pas à rechercher les causes ni les substances : il lui suffit de déterminer des relations invariables.

Si les mathématiques ont été longtemps les seules sciences proprement dites, et si elles sont aujourd'hui encore les plus avancées de toutes, c'est que les phénomènes géométriques et mécaniques sont en effet les plus simples de tous, et les plus naturellement liés entre eux. La période où ils ont été étudiés par l'observation a donc pu être très courte, si courte même qu'il n'y a pas d'absurdité à soutenir qu'elle n'a jamais existé, et que, dans ce cas, la connaissance rationnelle n'a pas été précédée par la constatation empirique des faits. Mais la différence entre les mathématiques et les autres

sciences n'en reste pas moins une différence de degré, non de nature. Les mathématiques ont une avance sur les autres sciences ; elles ne sont pas sur un autre terrain. En un mot, les mathématiques sont, comme toutes les autres, des sciences naturelles.

Cet effort pour présenter l'ensemble des sciences comme homogène, c'est-à-dire pour éviter que les mathématiques d'un côté, et les sciences de la nature de l'autre, ne forment deux classes distinctes, avait déjà été tenté avant Comte. Il s'imposait, pour ainsi dire, aux philosophes modernes, depuis que Descartes avait cherché une méthode universelle pour la science conçue comme une. Comte, qui a très bien vu le défaut de la conception cartésienne, où l'ascendant des sciences mathématiques se fait encore trop sentir, n'a cependant pas nié que sa propre conception ne procédât de celle de Descartes. L'idée de l'homogénéité des sciences se retrouve aussi, sous une autre forme, chez Leibniz, et même chez Kant. La *Critique de la Raison pure* ne montre-t-elle pas que les mathématiques d'une part, et la physique de l'autre, reposent également sur des principes synthétiques *a priori* ? Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, de même que le chapitre correspondant à l'*Esthétique transcendentale* est intitulé « Comment les mathématiques pures *a priori* sont-elles possibles ? », le chapitre correspondant à la *Logique transcendentale* porte pour titre « Comment la physique pure *a priori* est-elle possible ? » Sur un autre plan, la théorie de Comte est parallèle à celle de Kant. Ici comme là, les mathématiques aussi bien que la physique reposent sur des principes synthétiques, — supérieurs à l'expérience, dit Kant, — provenant de

l'expérience, dit Comte. Celui-ci ne connaissait pas, il est vrai, la théorie de Kant, et l'eût-il connue, il ne l'aurait pas acceptée. Mais l'analogie des tendances n'en subsiste pas moins sous la diversité des doctrines.

L'antécédent immédiat de la théorie de Comte se trouve chez d'Alembert. « Nous distribuerons, avait dit l'auteur du *Discours préliminaire*, la science de la nature en physique et mathématiques. »

II

Toute science a son origine dans un art correspondant. Les mathématiques sont nées de l'art de mesurer les grandeurs. Cet art, en effet, serait bien rudimentaire, si nous ne pratiquions que la mesure directe. Parmi les grandeurs qui nous intéressent, il en est fort peu que nous puissions mesurer ainsi. Par suite, l'esprit humain a dû chercher à déterminer les grandeurs indirectement.

Pour connaître des grandeurs qui ne comportent point une mesure directe, il faut évidemment les rattacher à d'autres qui soient susceptibles d'être déterminées immédiatement, et d'après lesquelles on parvient à découvrir les premières, au moyen des relations qui existent entre les unes et les autres. « Tel est l'objet précis de la science mathématique dans son ensemble[1]. » On voit aussitôt qu'il est extrêmement vaste. S'il faut insérer un grand nombre d'intermédiaires entre les quantités que l'on désire connaître et celles que l'on

1. *Cours*, I, 101

sait mesurer immédiatement, les opérations peuvent devenir très compliquées.

En principe, selon Comte, il n'y a pas de question, quelle qu'elle soit, qui ne puisse finalement être conçue comme consistant à déterminer des quantités les unes par les autres, et par conséquent qui ne relève des mathématiques. On dira sans doute qu'il faut tenir compte, non seulement de la quantité, mais aussi de la qualité des phénomènes. Cette objection, décisive aux yeux d'Aristote, qui ne concevait pas qu'on pût légitimement μεταβάλλειν εἰς ἄλλο γένος, ne vaut plus pour les modernes. Ils ont vu, depuis Descartes, appliquer l'analyse aux phénomènes géométriques, mécaniques, et physiques. Ce que l'on a su faire pour ces phénomènes, il n'y a pas d'absurdité à le concevoir comme possible pour les autres. Toute relation entre des phénomènes quelconques doit pouvoir se représenter par une équation, sauf la difficulté de trouver cette équation et de la résoudre[1]. En fait, nous sommes vite arrêtés par la complexité des données. Dans l'état présent de l'esprit humain, il n'y a que deux grandes catégories de phénomènes dont on connaisse constamment les équations : ce sont la géométrie et la mécanique.

Cela posé, l'ensemble de la science mathématique se divise en deux parties : la mathématique abstraite et la mathématique concrète. Celle-ci étudie les lois des phénomènes géométriques et mécaniques. L'autre est constituée par le *calcul*, qui, si l'on prend ce mot dans sa plus vaste extension, embrasse depuis les opérations numériques les plus simples jusqu'aux plus sublimes

1. *Cours*, I, 121-4.

combinaisons de l'analyse transcendante. Il est purement « instrumental. » Ce n'est, au fond, autre chose qu'une « immense extension admirable de la logique naturelle à un certain ordre de déductions. »

Cette partie de la science mathématique est indépendante de la nature des objets examinés, et porte seulement sur les relations numériques qu'ils présentent. Par suite, il peut arriver que les mêmes relations existent dans un grand nombre de phénomènes différents. Malgré leur extrême diversité, ces phénomènes seront considérés par le mathématicien comme offrant une question analytique unique, qui peut être résolue une fois pour toutes. « Ainsi, par exemple, la même loi qui règne entre l'espace et le temps, quand on examine la chute verticale d'un corps dans le vide, se retrouve pour d'autres phénomènes qui n'offrent aucune analogie avec le premier ni entre eux ; car elle exprime aussi la relation entre l'aire d'un corps sphérique et la longueur de son diamètre ; elle détermine également le décroissement de l'intensité de la lumière ou de la chaleur à raison de la distance des objets éclairés et échauffés, etc. [1] » Nous n'avons pas de méthode générale qui serve indifféremment à établir les équations de phénomènes naturels quelconques : il nous faut des méthodes spéciales pour les diverses classes de phénomènes, géométriques, optiques, mécaniques, etc. Mais, quels que soient ces phénomènes, une fois l'équation posée, la méthode pour la résoudre est uniforme. En ce sens, la mathématique abstraite est réellement un « *organon.* »

La géométrie et la mécanique, au contraire, doivent

1. *Cours*, I, 112.

être regardées comme de véritables sciences naturelles, fondées, ainsi que les autres, sur l'observation. Mais, ajoute Comte, ces deux sciences présentent ceci de particulier, que, dans l'état présent de l'esprit humain, elles sont déjà, et seront toujours davantage, employées comme méthode beaucoup plus que comme doctrine directe. De sorte qu'en fait les mathématiques sont « instrumentales », non seulement par leur partie abstraite, mais aussi par leur partie relativement concrète. Elles servent tout entières d' « outil » aux sciences plus compliquées, telles que l'astronomie et la physique. Elles sont donc bien la vraie « logique des modernes. »

Dans l'étude philosophique de la mathématique abstraite, Comte passe successivement du calcul arithmétique au calcul algébrique, et de celui-ci à l'analyse transcendante ou calcul différentiel et intégral. Après avoir exposé la façon de présenter ce calcul d'après Leibniz et d'après Newton, il se range à celle de Lagrange, qui lui paraît la plus satisfaisante. A la fin de sa vie, il est vrai, il avait beaucoup rabattu de son admiration pour l'auteur de la *Mécanique analytique*. Sans entrer ici dans le détail des questions, nous nous bornerons à indiquer une considération, qui paraît capitale à Comte, sur la portée de la mathématique abstraite. Qu'il s'agisse de l'analyse ordinaire, ou surtout de l'analyse transcendante, Comte fait ressortir à la fois l'extrême imperfection de nos connaissances, et l'extraordinaire fécondité de leurs applications. Nous ne pouvons résoudre qu'une bien faible partie des questions qui se présentent à nous dans ces sciences. Cependant, « de même que, dans l'analyse ordinaire, on est parvenu à utiliser à un degré immense un très petit nombre de connaissances fonda-

mentales sur la résolution des équations, de même, si peu avancés que les géomètres soient jusqu'ici dans la science des intégrations, ils n'en ont pas moins tiré, de notions abstraites aussi peu multipliées, la solution d'une multitude de questions de première importance, en géométrie, en mécanique, en thermologie, etc.[1] » C'est que la moindre connaissance abstraite se trouve naturellement correspondre à une foule de recherches concrètes. La plus puissante extension des moyens intellectuels dont l'homme dispose pour la connaissance de la nature consiste à s'élever à la considération d'idées de plus en plus abstraites, et néanmoins positives. Abstraite sans être positive, notre connaissance est « fictive », ou « métaphysique. » Positive sans être abstraite, elle manque de généralité, et ne devient pas rationnelle. Mais quand elle peut, sans cesser d'être positive, atteindre à un haut degré d'abstraction, elle atteint, en même temps, la généralité, et, à la limite, l'unité, qui sont la fin de la science.

De là, l'importance de la belle découverte mathématique de Descartes, et aussi de l'invention du calcul différentiel et intégral, qui peut être considérée comme le complément de l'idée fondamentale de Descartes sur la représentation analytique générale des phénomènes naturels. C'est seulement, dit Comte, depuis l'invention de ce calcul, que la découverte de Descartes a été comprise et appliquée dans toute son étendue. Non seulement ce calcul procure une « admirable facilité » pour la recherche des lois naturelles de tous les phénomènes ; mais les formules différentielles peuvent, grâce

1. *Cours*, I, 256.

à leur extrême généralité, exprimer en une seule équation chaque phénomène déterminé, quelque variés que puissent être les sujets dans lesquels on le considère. Ainsi, une seule équation différentielle donne les tangentes à toutes les courbes, une autre exprime la loi mathématique de tout mouvement varié, etc.

L'analyse infinitésimale, surtout dans la conception de Leibniz, n'a donc pas seulement fourni un procédé général pour former indirectement des équations qu'il eût été impossible de découvrir d'une manière directe. Elle a, aux yeux du philosophe, un autre avantage non moins précieux. Elle a permis de considérer, dans l'étude mathématique des phénomènes naturels, un ordre nouveau de lois plus générales. Ces lois sont constamment les mêmes pour chaque phénomène, dans quelques objets qu'on l'étudie, et ne changent qu'en passant d'un phénomène à un autre, « d'où l'on a pu d'ailleurs, en comparant ces variations, s'élever quelquefois, par une vue encore plus générale, à des rapprochements *positifs* entre diverses classes de phénomènes tout à fait divers, d'après les analogies présentées par les expressions différentielles de leurs lois mathématiques[1]. » Comte ne peut contempler sans enthousiasme cette portée immense de l'analyse transcendante. Il l'appelle « la plus haute pensée à laquelle l'esprit humain se soit élevé jusqu'à présent. » La plus haute, parce qu'étant la plus profondément abstraite, entre toutes les notions positives, c'est elle qui ramène à une unité rationnelle le plus vaste ensemble de phénomènes concrets.

1. *Cours*, I, 195-7.

De même que la considération de la géométrie analytique a suggéré à Descartes l'idée d'une « mathématique universelle », qui est à l'origine de sa méthode, de même on peut penser que la réflexion philosophique sur l'analyse transcendante a conduit Comte à l'idée de ces « lois encyclopédiques », qui tiennent une place si importante dans sa théorie générale de la nature. Car ces lois encyclopédiques, analogues en ceci aux formules différentielles dont parle Comte, se vérifient également dans des ordres de phénomènes d'ailleurs irréductibles, et permettent de les concevoir comme convergents.

III

La géométrie est la première partie de la mathématique concrète. Sans doute, les faits que l'on y considère sont beaucoup plus liés entre eux que les faits étudiés par les autres sciences, ce qui permet de déduire très facilement certains d'entre eux, les autres étant donnés. Mais il y a un certain nombre de phénomènes primitifs qui, n'étant établis par aucun raisonnement, ne peuvent être fondés que sur l'observation, et servent de base à toutes les déductions géométriques[1]. Cette part de l'observation, quoique très petite, est indispensable, parce qu'elle est initiale. Elle ne saurait jamais se réduire à rien.

Ainsi se trouvent écartées les discussions métaphysiques sur l'origine des définitions et de l'espace géométriques. Comte se range ici à l'opinion de

1 *Cours*, I, 286-7.

d'Alembert. « Les vrais principes des sciences, avait dit celui-ci, sont des faits simples et reconnus, qui n'en supposent point d'autres, et qu'on ne puisse par conséquent ni expliquer ni contester : en géométrie, les propriétés sensibles de l'étendue. Il est, sur la nature de l'étendue, des notions communes à tous les hommes, un point commun où toutes les sectes se réunissent comme malgré elles, des principes vulgaires et simples d'où elles partent toutes sans s'en apercevoir. Ce sont ces notions communes et primitives que le philosophe saisira pour en faire la base des vérités géométriques[1]. »

L'étendue est une propriété des corps. Mais, au lieu de considérer l'étendue dans les corps eux-mêmes, nous la considérons dans un milieu indéfini qui nous paraît contenir tous les corps de l'univers, et que nous appelons l'espace. Pensons, par exemple, à l'empreinte que laisserait un corps dans un fluide où il serait placé. Au point de vue géométrique, cette empreinte peut, sans inconvénient, être substituée au corps lui-même. Ainsi, par une abstraction très simple, nous dépouillons la matière de presque toutes ses propriétés sensibles, pour n'envisager en quelque sorte que son *fantôme*, selon le mot de d'Alembert. Dès lors, nous pouvons étudier, non seulement les formes géométriques réalisées dans la nature, mais toutes celles qui peuvent être imaginées. La géométrie prend un caractère « rationnel. »

Pareillement, c'est par une simple abstraction de l'esprit que la géométrie regarde les lignes comme sans

1. *Éléments de philosophie*, I. p. 132-3.

largeur, et les surfaces comme sans profondeur. Il suffit de concevoir la dimension que l'on veut diminuer comme devenant graduellement de plus en plus petite, les deux autres restant les mêmes, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à un tel degré de ténuité qu'elle ne puisse plus fixer l'attention. C'est ainsi qu'on acquiert naturellement « l'idée réelle » de surface, puis de ligne, puis de point. Il n'est donc nul besoin de faire appel à l'*a priori*.

Ainsi constituée, la géométrie a pour objet la mesure de l'étendue. Mais, cette mesure ne pouvant presque jamais se faire directement par superposition, la géométrie « a pour but de réduire la comparaison de toutes les espèces d'étendues, volumes, surfaces ou lignes à de simples comparaisons de lignes droites, les seules regardées comme pouvant être effectuées immédiatement[1]. » L'objet de la géométrie est d'une extension indéfinie, car le nombre de formes différentes assujetties à des définitions exactes n'a pas de limites. En regardant les lignes courbes comme engendrées par le mouvement d'un point assujetti à une certaine loi, on peut concevoir autant de courbes que de lois. Et l'on peut concevoir encore plus de surfaces que de courbes.

Pour parcourir ce champ immense, dont il n'a que fort tard aperçu l'étendue, l'esprit humain peut suivre deux méthodes différentes. En effet, la géométrie parfaite serait celle qui démontrerait toutes les propriétés de toutes les formes imaginables. Or, cela peut être obtenu de deux façons. Ou bien on considérera successi-

1. *Cours*, I. 298, sq.

vement chacune des formes, le triangle, le cercle, la sphère, l'ellipse, etc., et on cherchera les propriétés de chacune. Ou bien on groupera ensemble les propriétés correspondantes des diverses formes géométriques, de façon à les étudier d'un seul coup, et à les connaître pour ainsi dire d'avance pour telle ou telle forme que l'on n'a pas encore examinée. « En un mot, dit Comte, l'ensemble de la géométrie peut être ordonné, ou par rapport aux corps étudiés, ou par rapport aux phénomènes à considérer. » Le premier plan est celui de la géométrie des anciens, ou géométrie *spéciale* ; le second, celui de la géométrie depuis Descartes, ou géométrie *générale*[1].

A ses débuts, la géométrie ne pouvait être que spéciale. Les anciens, par exemple, ont étudié le cercle, l'ellipse, la parabole, etc., s'efforçant, pour chaque forme géométrique, d'augmenter le nombre des propriétés connues. Mais, si cette marche avait dû seule être suivie, le progrès de la géométrie n'aurait jamais été très rapide. La méthode inventée par Descartes a transformé cette science, en lui permettant de devenir *générale*, et d'abandonner l'étude individuelle des formes géométriques pour l'étude commune de leurs propriétés. Cette révolution n'est pas toujours bien comprise. Souvent, dans l'enseignement des mathématiques, on n'en fait pas assez sentir la portée. A la manière dont on la présente d'ordinaire, cette « admirable méthode » semblerait d'abord n'avoir d'autre but que de simplifier l'étude des sections coniques ou de quelques autres courbes, considérées toujours une à

1. *Cours*, I, 314-16.

une, suivant l'esprit de la géométrie ancienne. Cela ne serait pas d'une haute importance. Le caractère distinctif de notre géométrie moderne consiste à étudier d'une manière générale les diverses questions relatives à des lignes ou à des surfaces quelconques, en transformant les considérations et les recherches géométriques en considérations et en recherches analytiques[1].

Toutes les idées géométriques se rapportent nécessairement à ces trois catégories universelles : grandeur, forme, position. La grandeur est déjà du domaine de la quantité. La forme se ramène à la position, puisque toute forme peut être considérée comme le résultat de la marche d'un point, c'est-à-dire de ses positions successives. Le problème était donc de ramener les idées quelconques de situation à des idées de grandeur. Comment Descartes l'a-t-il résolu ? En généralisant un procédé que l'on peut dire naturel à l'esprit humain, puisqu'il naît spontanément sous la pression du besoin. En effet, s'il faut indiquer la situation d'un objet sans le montrer immédiatement, ne le rapportons-nous pas à d'autres qui soient connus, en assignant la grandeur des éléments géométriques par lesquels on le conçoit lié à ceux-ci ? Ainsi font, de leur côté, les géographes pour déterminer la longitude et la latitude d'un lieu, les astronomes pour déterminer l'ascension droite et la déclinaison d'un astre. Ces coordonnées géographiques ou astronomiques remplissent le même office que les coordonnées cartésiennes. La seule différence, mais elle est capitale, consiste en ce que Descartes a porté cette méthode au plus haut degré de généralité

1. *Cours*, I, 383-4.

abstraite, lui donnant ainsi son maximum de fécondité et de puissance.

Infiniment supérieure à la géométrie spéciale, la géométrie générale ne peut pas cependant en dispenser tout à fait. Il faudra toujours commencer par la géométrie spéciale, comme avaient fait les anciens. En effet, la géométrie générale repose sur l'emploi du calcul. Mais, si la géométrie est vraiment, comme Comte l'a dit, une science de faits, ce n'est évidemment pas le calcul qui pourra jamais donner la première connaissance de ces faits. Pour constituer les bases d'une science naturelle, jamais la simple analyse mathématique ne saurait suffire, non plus que pour en donner une nouvelle démonstration, lorsqu'elles ont été déjà fondées. Il faut, avant tout, une étude directe du sujet, poussée jusqu'à la découverte de relations précises. « L'application de l'analyse mathématique ne peut jamais commencer une science quelconque, puisqu'elle ne saurait avoir lieu que lorsque la science a déjà été assez cultivée pour établir, relativement aux phénomènes considérés, quelques équations qui puissent servir de point de départ aux travaux analytiques[1]. » En un mot, la création de la géométrie analytique ne fait pas perdre à la géométrie son caractère de science naturelle. Devenue aussi purement rationnelle qu'il est possible, elle n'en garde pas moins sa racine dans l'expérience.

IV

La seconde partie de la mathématique concrète, la

1. *Cours*, I, 322 3.

mécanique, est aussi une science naturelle qui a dû à l'analyse ses merveilleux progrès. Ici encore, il faut soigneusement distinguer les données qui sont à la base de la science, et qui sont des faits, d'avec le développement abstrait que la simplicité de ces faits, et la précision des relations qui existent entre eux, ont permis à cette science de prendre. La distinction n'est pas toujours aisée, entre ce qui est « réellement physique » et ce qui est « purement logique[1]. » Il faut cependant séparer les faits fournis par l'expérience, et les conceptions artificielles destinées à faciliter l'établissement des lois générales de l'équilibre et du mouvement.

Ne considérer dans les corps que l'inertie est une fiction de ce genre. Physiquement, la force d'inertie n'existe pas. Nulle part la nature ne nous montre de corps dépourvus d'activité interne. Ceux qui ne vivent pas sont appelés inorganiques, mais non pas inertes. N'y eût-il dans toutes les molécules que la pesanteur, cela suffirait pour empêcher de concevoir la matière comme dénuée de force. Pourtant, la mécanique ne considère que l'inertie des corps. Pourquoi ? Parce que cette abstraction lui est fort avantageuse, « sans présenter d'ailleurs d'inconvénient quant à l'application. » En effet, si la mécanique devait tenir compte des forces intérieures aux corps et des variations de ces forces, la complication deviendrait aussitôt telle, qu'on ne pourrait jamais soumettre les faits au calcul. La mécanique risquerait de perdre son caractère de science mathématique. Et, d'autre part, comme elle ne considère que les mouvements en eux-mêmes, sans aucun

1. *Cours*, I, 422 sq.

égard à leur mode de production, il lui est toujours loisible de « remplacer, s'il le faut, les forces internes par une force externe équivalente », appliquée au corps. L'inertie de la matière est donc une abstraction, qui a pour but d'assurer la parfaite homogénéité de la science mécanique, en permettant de considérer tous les mobiles comme identiques, et toutes les forces comme de même nature.

Le caractère « physique » de cette science ressort encore de la considération des trois lois fondamentales sur lesquelles elle se fonde[1].

La première, appelée loi de Képler, s'énonce ainsi : « Tout mouvement est naturellement rectiligne et uniforme ; c'est-à-dire, tout corps soumis à l'action d'une force unique qui agit sur lui instantanément, se meut constamment en ligne droite et avec une vitesse invariable. » On a dit que cette loi dérivait du principe de raison suffisante. Le corps doit suivre la ligne droite, parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'il s'en éloigne plutôt d'un côté que de l'autre. Mais, réplique Comte, comment savons-nous qu'il n'y a pas de raison pour que le corps se dévie, sinon justement parce que nous voyons qu'il ne se dévie point ? Le raisonnement que l'on fait « se réduit à répéter en termes abstraits le fait lui-même, et à dire que les corps ont une tendance naturelle à se mouvoir en ligne droite, ce qui est précisément la proposition à établir. » C'est par de semblables arguments que les philosophes de l'antiquité, et particulièrement Aristote, avaient, au contraire, regardé le mouvement circulaire comme naturel aux

1. *Cours*, I, 455-463.

astres, en ce qu'il est le plus parfait de tous, conception qui n'est que l'énonciation abstraite d'un phénomène mal analysé. La tendance des corps à se mouvoir en ligne droite et avec une vitesse constante nous est connue par l'expérience.

La seconde loi fondamentale de la mécanique, dite loi de Newton, exprime l'égalité constante de l'action et de la réaction. On est assez d'accord aujourd'hui pour la considérer comme résultant de l'observation des faits. Newton lui-même l'entendait ainsi.

La troisième loi enfin pose que « tout mouvement exactement commun à tous les corps d'un système quelconque n'altère point les mouvements particuliers de ces différents corps les uns à l'égard des autres, mouvements qui continuent à s'exécuter comme si l'ensemble du système était immobile. » Cette loi « de l'indépendance ou de la coexistence des mouvements » a été formulée par Galilée. Elle n'est pas plus *a priori* que les deux précédentes. Comment pourrions-nous être sûrs, si l'expérience ne nous le montrait, qu'un mouvement commun, imprimé à un système de corps qui se meuvent les uns par rapport aux autres, ne changera rien à leurs mouvements particuliers ? Quand Galilée fit connaître sa loi, il s'éleva de toutes parts un concert d'objections, tendant à prouver *a priori* que cette proposition était fausse et absurde. Elle ne fut admise que plus tard, lorsque, pour l'examiner, on abandonna le point de vue logique pour le point de vue physique. On vit alors que l'expérience la confirmait toujours, et que, si elle cessait de se vérifier, toute l'économie de l'univers serait bouleversée de fond en comble. Par exemple, le mouvement de translation de la terre

n'affecte aucunement les phénomènes mécaniques qui s'accomplissent à la surface ou à l'intérieur du globe. Comme la loi de l'indépendance des mouvements était ignorée quand parut la théorie de Copernic, on croyait lui opposer une objection tirée de l'expérience. Si la terre se mouvait autour du soleil, lui disait-on, tous les mouvements qui s'opèrent sur elle et en elle en seraient modifiés. Plus tard, quand la loi de Galilée fut connue, le fait s'expliqua, et l'objection s'évanouit.

Ces trois lois établies, la mécanique a désormais une base suffisante. L'édifice de la science peut, dès lors, se construire par de simples opérations logiques, et sans consulter davantage le monde extérieur. Mais ce travail purement rationnel ne transforme pas plus la mécanique en une science *a priori*, que l'application de l'analyse à la géométrie n'a fait perdre à celle-ci son caractère de science naturelle. Ce qui le prouve, dans un cas comme dans l'autre, c'est la possibilité de passer de l'abstrait au concret, et d'appliquer les résultats obtenus à des cas réels, en restituant seulement les éléments dont la science avait dû faire abstraction. S'il était possible de constituer entièrement la science de la mécanique d'après de simples concepts analytiques, on ne pourrait se représenter comment une telle science deviendrait jamais applicable à l'étude effective de la nature. Ce qui garantit la réalité de la mécanique rationnelle, c'est précisément qu'elle soit fondée sur quelques faits généraux, fournis par l'observation, en un mot, sur des données de l'expérience.

Comte ne pouvait certes prévoir les controverses qui portent aujourd'hui sur les principes de la mécanique.

et que M. Poincaré a résumées dans un article sur les théories mécaniques de Hertz[1]. On a exposé, dit-il, les principes de la Dynamique de bien des manières, mais jamais on n'a suffisamment distingué ce qui est définition, ce qui est vérité expérimentale, ce qui est théorème mathématique. M. Poincaré ne peut se satisfaire ni de la conception « classique » de la mécanique, dont Hertz a montré l'insuffisance, ni de celle que Hertz veut y substituer. C'est, en tout cas, une haute leçon philosophique, que de voir le système classique de la mécanique analytique, construit avec une admirable rigueur, et ramené par Laplace à sortir tout entier, dit Comte, d'une loi unique fondamentale, de le voir ébranlé au bout d'un siècle par de graves difficultés, auxquelles les progrès de la physique ne sont pas étrangers.

Ne serait-ce pas là un argument à l'appui de la théorie de d'Alembert et de Comte sur la nature de la mathématique concrète? La géométrie et la mécanique ne différeraient des autres sciences naturelles que par la précision des relations qu'elles saisissent entre les phénomènes, par la facilité qu'elles ont de traiter ces relations au moyen du calcul et de l'analyse, et, par suite, de prendre une forme toute rationnelle et déductive. Car l'extraordinaire puissance de l'instrument ne doit pas nous dissimuler la nature des sciences qui l'emploient. Celles-ci, comme les autres, portent sur les phénomènes naturels. Seulement, comme ces phénomènes sont les plus simples, les plus généraux, et les mieux liés de tous, ces sciences sont aussi celles qui répondent le mieux à la définition positive de la

1. *Revue générale des sciences pures et appliquées*. 30 septembre 1897.

science. Elles ont « remplacé très aisément et très vite la constatation empirique par la prévision rationnelle. » Elles se composent de lois, et non de faits. Mais, conformes en ceci encore à la définition positive de la science, elles sont empiriques dans leur origine, et elles restent relatives dans le cours de leur développement.

Ainsi la philosophie positive, arrivée à la pleine conscience d'elle-même, réagit sur la conception des sciences qui ont le plus contribué à la former. Quand cette philosophie sera universellement acceptée, l'idée qu'une science puisse être tout *a priori*, absolue et immuable, aura disparu des esprits. Précisément parce qu'elles sont le type le plus parfait d'une science positive, les mathématiques ne prétendront plus à ces caractères, et leurs liens séculaires avec la métaphysique seront définitivement rompus.

CHAPITRE II

L'astronomie.

L'astronomie a pour objet de découvrir les lois des phénomènes géométriques et des phénomènes mécaniques que nous présentent les corps célestes; et, par la connaissance de ces lois, d'obtenir la prévision exacte et rationnelle de l'état de notre système à une époque donnée quelconque. Elle est, en un mot, « l'application des mathématiques au cas céleste[1]. »

H. Spencer a pris texte de cette définition pour critiquer la place que Comte assigne à l'astronomie dans sa classification des sciences. Il le met en contradiction avec lui-même. Vous avez appelé sciences fondamentales, dit-il, les sciences abstraites, qui étudient non les êtres de la nature, mais les lois qui régissent les phénomènes dans ces êtres : à quel titre l'astronomie vient-elle se placer, parmi ces sciences, entre les mathématiques et la physique? N'a-t-elle pas pour objet l'étude de certains êtres de la nature? En quoi l'application des mathématiques au cas céleste diffère-t-elle d'une application des mathématiques à d'autres cas? Il paraît évident que Comte introduit ici dans la série

1. *Pol. pos.*, I, 499 507.

des sciences abstraites une science qui est en réalité concrète, ou du moins, selon l'expression de M. Spencer, abstraite-concrète.

Comte avait prévu l'objection. La réponse qu'il y fait jette une vive lumière sur le sens où il prend les mots « abstrait », et « général », appliqués aux sciences. Il accepte l'objection pour une part. Les vraies notions astronomiques, dit-il, ne diffèrent des notions purement mathématiques que par leur restriction spéciale au cas céleste ; et cela doit, au premier aspect, sembler contraire à la nature essentiellement abstraite des spéculations propres à la philosophie première. Mais, d'autre part, ces spéculations portent sur les phénomènes donnés dans l'expérience, et l'ordre des sciences abstraites doit reproduire l'ordre réel dans lequel ces phénomènes se conditionnent. Ainsi la première de ces sciences, les mathématiques, détermine les lois essentielles des phénomènes les plus généraux, qui sont communs à tous les êtres matériels (forme, position, mouvement). Or les phénomènes les plus généraux, après ceux-là, ne sont-ils pas ceux « dont l'ascendant continu domine inévitablement le cours de tous les autres phénomènes[1] ? » En d'autres termes, avant de passer à l'étude des phénomènes physiques, chimiques, biologiques, etc. il est indispensable de connaître les lois générales du milieu où ces phénomènes sont donnés. Hors de ce milieu, ils ne seraient pas possibles, ou du moins il les conditionne de telle façon que, s'il était autre, ces phénomènes aussi seraient autres.

Le caractère de généralité, qui sert, avec celui d'abs-

1. *Cours*, VI, 749.

traction, à ordonner la hiérarchie des phénomènes, se ramène donc à l'idée de dépendance. C'est la considération de cette dépendance qui assigne sa place à l'astronomie, dans l'échelle encyclopédique des sciences, entre les mathématiques et la physique. Considérés isolément, en eux-mêmes, les phénomènes étudiés par l'astronomie sont purement géométriques et mécaniques. Ils ne constitueraient donc pas l'objet d'une science distincte des mathématiques. Mais la philosophie positive considère tout du point de vue de l'humanité. Or, pour l'humanité, ce « cas spécial » est d'une importance sans égale. Tous les autres phénomènes que l'expérience nous offre (les phénomènes mathématiques exceptés) dépendent des phénomènes astronomiques. La connaissance des lois astronomiques conditionne donc nécessairement la connaissance de toutes les autres. Ainsi, l'infraction au principe de la hiérarchie des sciences fondamentales n'est qu'apparente. Un cas analogue se présente en chimie. L'analyse de l'air et de l'eau est incorporée à la chimie abstraite, parce que l'air et l'eau constituent le milieu général « où s'accomplissent tous les phénomènes ultérieurs[1]. »

La place donnée à l'astronomie est donc justifiée. Cette science, en outre, reste abstraite. Pour qu'elle fût concrète, en effet, il faudrait que tous les aspects de l'existence des corps célestes y fussent étudiés et rapprochés les uns des autres. Mais, au contraire, l'astronomie n'étudie dans les corps célestes que les phénomènes géométriques et mécaniques, abstraction faite de toute considération physique, chimique, etc. En pas-

1. *Cours*, III, 93.

sant au cas céleste, conclut Comte, les mathématiques ne perdent donc pas leur nature abstraite. Elles ne font que se développer davantage sur un exemple capital, que son extrême importance oblige à spécialiser ainsi.

Le caractère abstrait de l'astronomie lui est presque imposé *a priori*. Les faits sur lesquels elle repose ne nous sont révélés que par un seul sens, le plus intellectuel de tous à la vérité, mais qui nous renseigne uniquement sur les propriétés mathématiques des corps. Nos yeux seuls touchent les astres. Point d'astronomie pour une espèce aveugle. Les astres obscurs, s'il en est de tels, nous sont dérobés à jamais. Il n'y a donc que la forme, la position et le mouvement des corps célestes visibles qui nous soient donnés. Nous ne saurions jamais par aucun moyen étudier leur composition chimique, ni leur structure minérale, ni *a fortiori* la nature des corps organisés qui vivent à leur surface. Comte aurait pu formuler en termes moins catégoriques des affirmations que l'analyse spectrale et la photographie allaient bientôt ébranler. Mais cette persuasion où il était le confirmait dans la conception tout abstraite et mathématique qu'il avait de l'astronomie.

Celle-ci lui semble donc un excellent type de la science positive, parce qu'elle est à la fois naturelle et abstraite, et que ces deux caractères y sont également apparents, ce qui n'avait pas lieu dans la mathématique. Dans cette science, la part de l'observation est si restreinte, si fugitive, qu'elle en devient insaisissable. En astronomie, au contraire, la constatation de certains faits joue évidemment un rôle dans la science. Mais, en même temps, nulle part on ne voit mieux que la science ne consiste pas dans la pure appréhension des faits. Ils sont

ici tellement simples, et d'ailleurs si peu intéressants, que leur liaison seule, et la connaissance de leurs lois, mérite le nom de science. Qu'est-ce, en général, qu'un fait astronomique? Rien autre que ceci : tel astre a été vu à tel instant précis, et sous tel angle bien mesuré. La combinaison et l'élaboration plus ou moins profondes de ces observations sont indispensables à la science, même dans son état le plus imparfait. L'astronomie, dit Comte, n'a pas réellement pris naissance quand les prêtres de l'Égypte ou de la Chaldée ont fait sur le ciel une suite d'observations empiriques plus ou moins exactes; mais seulement lorsque les premiers philosophes grecs ont commencé à ramener à quelques lois géométriques le phénomène général du mouvement diurne[1].

L'astronomie est aussi de toutes les sciences naturelles, après les mathématiques, la plus parfaitement débarrassée des considérations théologiques et métaphysiques. Elle est de tout point positive. Les astronomes n'ont plus recours à une Providence, qui serait la cause intelligente de l'ordre du monde céleste, lequel ordre, à son tour, témoignerait de l'existence de cette cause. Ils ne s'enquièrent pas davantage de la nature intime des forces (pesanteur, attraction, etc.) L'astronomie se contente de déterminer avec la plus grande précision possible les rapports invariables des phénomènes. C'est là que les esprits philosophiques peuvent étudier les caractères essentiels d'une science positive. Ils y verront aussi comment elle doit être désintéressée pour devenir utile. « Sans les plus hautes

1. *Cours*, II, 16-17.

spéculations des géomètres sur la mécanique céleste, qui ont tant augmenté la précision des tables astronomiques, il serait impossible de déterminer la longitude d'un vaisseau avec le degré d'exactitude que nous pouvons maintenant obtenir[1]. »

Nulle science enfin n'a influé plus que celle-ci sur l'évolution de l'esprit humain. Les grandes époques de l'astronomie sont aussi celles de la philosophie cosmologique. La résistance désespérée que le dogme théologique opposa à la découverte de Galilée répondait à un juste pressentiment des conséquences que cette découverte entraînait. Admettre que la terre n'est pas le centre du monde, c'était faire un premier pas, et décisif, dans la voie qui éloigne du préjugé anthropocentrique. C'était s'engager à substituer un jour dans la philosophie le point de vue du relatif à celui de l'absolu. C'était introduire l'esprit positif, aujourd'hui dans la spéculation physique, demain, dans la spéculation morale.

II

Bien que l'astronomie soit une science « éminemment mathématique », la méthode d'observation y est employée. L'astronome, avant de calculer, observe, et il observe encore après avoir calculé. L'art d'observer, qui n'a pas d'usage en mathématiques, apparaît donc ici, et avec lui, la méthode inductive.

En effet, il n'y a pas de « séparation absolue » entre observer et raisonner[2]. L'esprit n'observe pas d'abord les faits d'une manière réceptive, ou « passive », pour

1. *Cours*, II, 14-15.
2. *Pol. pos.*, I, 500.

élaborer ensuite des combinaisons de ces faits. En réalité, toute observation est une combinaison. Cela est particulièrement vrai de l'observation astronomique. Les faits qu'on observe sont en réalité construits. On ne peut proprement voir que des directions, simultanées ou successives, d'après lesquelles l'esprit doit construire la forme ou le mouvement que l'œil n'a pu embrasser. Le mélange nécessaire et constant « entre la prévision et l'inspection », est ici plus intime et plus évident que dans toute autre science.

De même, l'hypothèse, (inséparable de l'observation), peut être étudiée, en astronomie, dans sa simplicité primitive. C'est là qu'elle se présente sous la forme la plus nette, et, si l'on peut dire, la plus révélatrice de sa nature essentielle. Or l'hypothèse, en astronomie, « sert à remplir les lacunes nécessaires de l'observation. » Elle supplée provisoirement à la connaissance, — non pas des causes, car la science positive ne cherche rien de tel, — mais des faits et des lois que nous ignorons. Par exemple, la simple ébauche géométrique du mouvement diurne resterait impossible sans une hypothèse abstraite que l'on compare au spectacle concret, pour lier les positions célestes. L'astronomie moderne, qui a détruit les hypothèses primitives, envisagées comme lois réelles du monde, en a maintenu la valeur permanente pour représenter commodément les phénomènes, quand il s'agit d'une première ébauche. Et comme nous ne nous faisons point d'illusion sur la réalité des hypothèses, nous pouvons employer, sans scrupule, en chaque cas, celle que nous jugeons la plus avantageuse[1]

1. *Cours*, II, 153.

L'usage de l'hypothèse telle que l'emploie l'astronomie doit être transporté dans les autres sciences. Ce procédé de méthode reste partout semblable à lui-même, quoique nous ne le concevions pas toujours aussi bien. « Son domaine normal coïncide avec celui de l'observation. » L'hypothèse complète par anticipation ce que nous savons des faits et de leurs lois. Par suite, elle est sujette à être modifiée, corrigée, ou démentie par une connaissance plus étendue ou plus approfondie des faits. Les hypothèses ne sont donc valables que pendant le temps où elles sont avantageuses, c'est-à-dire, où elles nous servent à lier et à coordonner nos observations. Elles travaillent, comme on l'a dit, à se rendre elles-mêmes inutiles. Mais elles sont indispensables, et la science ne pourrait, sans elles, ni avancer, ni même commencer. Loin de faire, comme Bacon, la part trop petite à l'hypothèse, Comte encourrait plutôt le reproche de la lui avoir faite trop grande. Il en a abusé lui-même, à la fin de sa vie. Mais la théorie qu'il en a donnée dans le *Cours de philosophie positive*, et dont certains traits se retrouvent dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, de Claude Bernard, en étudiait soigneusement la nature et la fonction.

III

L'astronomie, ou du moins la partie de l'astronomie qui porte le nom de mécanique céleste, est de toutes les sciences physiques celle qui a été portée au plus haut degré de perfection. Nulle part ailleurs les phénomènes n'ont été mieux ramenés à une loi suprême, qui permet de les prévoir avec une précision suffisante.

Mais ce résultat n'a été obtenu qu'à la condition de substituer à la notion d'univers celle de monde solaire[1]. Ce monde est le seul dont nous puissions nous représenter l'ensemble comme un système. Si l'astronomie avait pour objet les lois générales de l'univers, elle serait extraordinairement imparfaite, pour ne pas dire tout à fait impossible. Que savons-nous en effet des lois cosmiques[2]? Nous ignorons même si la loi de Newton s'applique aux systèmes d'étoiles.

Il faut donc distinguer l'astronomie en tant que science de notre monde, et l'astronomie sidérale. Celle-ci ne nous est pas absolument interdite. Mais nous savons fort peu sur ce sujet, et nous n'en saurons jamais beaucoup plus. Les innombrables soleils épars dans l'espace forment-ils un système général, ou existe-t-il des systèmes indépendants? Les philosophes discutent pour savoir si l'espace est illimité ou non, si le nombre des corps célestes peut être infini, etc. En un mot, la considération de notre monde est positive. La considération de l'univers ne l'est pas.

L'histoire aide à comprendre la transition qui a conduit de l'une à l'autre. L'ancienne philosophie faisait de la terre le centre de l'univers. Il était naturel alors que tous les astres, malgré la diversité de leurs caractères propres et de leurs mouvements, fussent conçus comme les parties d'un système unique. Un postulat plus ou moins nettement exprimé soutenait cette conception astronomique : l'univers avait pour fin l'existence de l'homme. Il n'y avait pas lieu de distinguer notre monde du monde total. Mais cette conception pouvait-

1. *Cours*, II, 132-3.
2. *Cours*, VI, 751.

elle subsister, quand la terre fut réduite à la condition de planète tournant autour d'un soleil comme il y en a une multitude ? Tout d'un coup, les étoiles se trouvèrent transportées à des distances infiniment plus considérables que les plus grands intervalles planétaires. L'esprit humain put sans doute continuer à regarder comme un système le très petit groupe dont la terre fait partie. Mais le système qui embrasse l'ensemble des corps célestes, (s'il existe), lui échappait désormais. Dès lors, « la notion de monde s'est introduite comme claire et usuelle, et, celle d'univers est devenue incertaine et presque inintelligible[1]. »

Peu importe, d'ailleurs. Car, suivant une maxime favorite de Comte, ce que nous n'avons aucun moyen de connaître, nous n'avons pas non plus besoin de le savoir ; et tout ce qu'il est de notre intérêt d'apprendre, nous pouvons aussi y atteindre. Ne voyons pas là d'harmonie providentielle. Ce que nous avons intérêt à connaître doit toujours influer en quelque manière sur nos conditions d'existence. Par cela même que cette action se fait sentir, il est inévitable que nous puissions tôt ou tard, directement ou indirectement, en prendre connaissance. Cette réflexion s'applique fort bien à l'astronomie. L'étude des lois du système solaire, dont nous faisons partie, est pour nous d'un intérêt capital : aussi sommes-nous parvenus à une précision très grande sur ce point. Au contraire, la notion exacte de l'univers ne nous est pas accessible ; mais elle est pour nous sans importance, abstraction faite de notre « insatiable curiosité. » L'indépendance de

1. *Cours*, II, 133.

notre monde est certaine. Les phénomènes intérieurs du système solaire ne paraissent pas être affectés par les phénomènes plus généraux relatifs à l'action mutuelle des soleils. Nos tables des événements célestes, dressées longtemps d'avance, et en ne considérant d'autre monde que le nôtre, s'accordent jusqu'ici rigoureusement avec les observations directes. En supposant la loi de la gravitation étendue à l'univers entier, la perturbation causée dans notre monde par une masse qui égalerait un million de fois la sienne, et qui serait située à la distance du soleil le plus voisin du nôtre, serait plusieurs milliards de fois moindre que celle d'où résultent nos marées, c'est-à-dire pratiquement nulle.

C'est là, dit Comte, la seule exception à la loi encyclopédique selon laquelle les phénomènes les plus généraux dominent les plus particuliers sans être influencés par eux[1]. Il en conclut simplement que les phénomènes de notre système sont les plus généraux auxquels des recherches positives puissent s'étendre, et que l'étude de l'univers doit être désormais exclue de la philosophie naturelle. La loi encyclopédique reste alors vraie pour l'ensemble de la philosophie positive.

La délimitation de l'objet de l'astronomie est l'un des points où l'on peut le mieux suivre les modifications successives de la pensée de Comte. Dans le second volume du *Cours de philosophie positive*, il attribue à l'astronomie le domaine que lui reconnaissent en général les savants. Il réclame même le parfait désintéressement de la recherche scientifique dans toute l'étendue de ce domaine, comme une condition de son utilité.

1. *Cours*, II, 266-7.

L'exemple qu'il en donne, (la détermination des longitudes en mer), est emprunté à Condorcet. Sans doute, Comte insiste déjà sur la distinction des idées de monde et d'univers, la première seule étant positive. Néanmoins, il admet encore que nous ne renoncions pas complètement à l'espoir d'obtenir quelques connaissances sidérales[1], et qu'il nous serait très précieux de connaître les mouvements relatifs des étoiles multiples, etc. Mais déjà, dans le sixième volume du *Cours*, il proscrit en bloc la « prétendue astronomie sidérale, qui constitue aujourd'hui la seule grave aberration scientifique propre aux études célestes[2]. » Dix ans plus tard, dans le premier volume de la *Politique positive*, il « régénère » l'astronomie du point de vue synthétique. Il ne se contente plus de la restreindre à la connaissance du système solaire. Il renferme entre d'étroites limites l'étude particulière de notre monde. Il faut que l'astronomie, comme les autres sciences, d'objective, devienne subjective. Au lieu de la « vague » (c'est-à dire indéfinie) étude du ciel, elle doit se proposer la connaissance de la terre, et ne considérer les autres astres que dans leurs rapports avec la planète humaine. L'unité de cette science est à ce prix[3].

Ainsi Comte est revenu au monde fermé d'Aristote, avec la terre pour centre. Il le fait remarquer lui-même, en indiquant par où il se sépare de la conception antique. « Cette unité, dit-il, existait pour les anciens, mais avec un caractère absolu, qui était alors légitime. » Quand le mouvement de notre planète fut

1. *Cours*, II, 7.
2. *Cours*, VI, 751.
3. *Pol. pos.*, I, 508.

connu, on aurait pu se borner à modifier l'ancienne constitution de la science céleste, « en y conservant comme subjectif le centre d'abord supposé objectif. » Cela suffisait pour changer l'astronomie d'absolue en relative. Les anciens se trompaient sans doute en faisant de la terre le centre du monde. Mais, pour corriger leur erreur, il suffisait de dire, le centre de *notre* monde. La synthèse subjective « concentre, en effet, les études célestes autour de la terre. » Les autres astres ne méritent notre attention que dans la mesure où la connaissance de notre planète le demande. Comte finit par dire, au quatrième volume de la *Politique positive*, qu'à la rigueur il suffirait d'étudier le soleil et la lune. On peut y ajouter les planètes anciennes, mais non « les petites planètes télescopiques[1]. »

Ce rétrécissement progressif du domaine de l'astronomie ne marque pas un changement radical dans la pensée philosophique de Comte. Il résulte seulement de la subordination croissante de l'intérêt scientifique à d'autres intérêts supérieurs. Savoir pour savoir paraît à Comte un emploi blâmable de l'intelligence humaine. Les Newton et les Laplace ont rempli, dans le passé, une fonction nécessaire. L'humanité leur doit une reconnaissance éternelle. Ils ont porté le coup décisif à la philosophie théologique et métaphysique ; ils ont assuré la victoire de l'esprit positif. De leur temps, la spéculation scientifique qui tendait à découvrir les lois des phénomènes, et surtout des phénomènes célestes, était l'occupation la plus sublime et la plus utile en même temps que ces hommes de génie pussent se proposer.

1. *Pol. pos.*, IV, 212.

Mais, maintenant que leurs efforts ont abouti à la fondation de la philosophie positive, et cette philosophie elle-même à la « religion finale », il n'y a plus lieu de continuer des recherches dont l'humanité peut désormais se passer. Il faut même « élaguer beaucoup d'acquisitions oiseuses[1]. » En un mot, du point de vue religieux, Comte, pour remédier à l' « anarchie » de la science, en supprime la liberté.

Ces conséquences, extrêmes, mais logiquement tirées, font partie de l'ensemble des conceptions religieuses de Comte, c'est-à-dire d'un idéal lointain. Elles ne doivent pas faire méconnaître ce qu'il y a de profond dans ses considérations philosophiques sur l'astronomie. Ses réflexions sur les rapports des idées de monde et d'univers correspondent, du point de vue positif, à la première antinomie de la Dialectique transcendentale dans la *Critique de la Raison pure*. Pouvons-nous jamais mieux prendre conscience de la relativité de notre savoir, qu'en voyant notre connaissance des phénomènes célestes, admirable de précision tant qu'il s'agit du système solaire, se réduire à presque rien, si nous regardons au delà ?

Notre monde périra, et sa disparition, comme son existence, sera peut-être un incident imperceptible. Par la seule résistance continue du milieu général, dit Comte, notre monde doit, à la longue, se réunir à la masse solaire d'où il est émané, jusqu'à ce qu'une nouvelle dilatation de cette masse vienne, dans l'immensité des temps futurs, organiser de la même manière un monde nouveau, destiné à fournir une car-

1. *Pol. pos.*, I, 508 13.

rière analogue. Toutes ces immenses alternatives de destruction et de renouvellement doivent s'accomplir d'ailleurs sans influer en rien sur les phénomènes les plus généraux dus à l'action mutuelle des soleils ; en sorte que les grandes révolutions de notre monde ne seraient que des événements secondaires, et pour ainsi dire locaux, par rapport aux transformations vraiment universelles [1].

Cette échappée sur « l'immensité » de l'espace et de la durée suffit à montrer que Comte n'est pas prisonnier de la petite patrie solaire où il semble s'enfermer. Il se peut que, pour des raisons morales et religieuses, il s'interdise à lui-même d'en sortir. Mais il sait, comme Pascal, qu'il habite « un petit canton détourné de la nature. »

1. *Cours*, II, 297.

CHAPITRE III

Les sciences du monde inorganique.

Si l'on ne sépare point la chimie de la physique, elles ont pour objet, à elles deux, la connaissance des lois générales du monde inorganique. Elles se distinguent ainsi nettement de l'astronomie, qu'on peut considérer comme une « émanation de la science mathématique », et, d'autre part, de la biologie. La distinction entre la physique et la chimie présente plus de difficulté. Il faut pourtant la maintenir, puisque les phénomènes physiques sont plus « généraux », et les phénomènes chimiques plus « spéciaux », c'est-à-dire que les seconds dépendent des premiers, sans que cette dépendance soit, le plus souvent, réciproque. Même si l'on arrivait un jour à établir que les phénomènes chimiques sont en réalité physiques, la distinction n'en subsisterait pas moins, en ce sens que dans un fait qualifié de chimique, il y a toujours quelque chose de plus que dans un fait simplement physique : l'altération caractéristique qu'éprouve la composition moléculaire des corps, et, par suite, l'ensemble de leurs propriétés[1].

Pour ne parler d'abord que de la physique, cette

1. *Cours*, II, 310.

science présente des caractères différents de ceux de l'astronomie. La perfection spéculative d'une science se mesure par deux considérations corrélatives, quoique distinctes ; par la coordination plus ou moins complète des lois, et par la prévision plus ou moins exacte des faits. Or, sous l'un et l'autre aspect, même en supposant que la physique fasse des progrès très importants, elle restera toujours fort en arrière de l'astronomie. En effet, la science céleste présente une unité presque parfaite ; la physique, au contraire, se compose de plusieurs branches presque isolées les unes des autres. sans que chacune prise à part puisse même ramener toutes ses lois à une loi plus générale. Et quant au second point, tandis qu'un très petit nombre d'observations directes permettent en astronomie la prévision rationnelle et précise de l'ensemble des phénomènes célestes, la physique ne rend possibles que des prédictions en général fondées sur l'expérience immédiate et à courte portée. Sans doute, quelques parties de la physique admettent l'emploi de l'analyse mathématique, (nous verrons tout à l'heure à quelles conditions). Néanmoins, le rôle de l'expérience est infiniment plus considérable en physique qu'en astronomie. Aussi est-ce dans cette science que se présente d'abord la méthode inductive, qui est ensuite utilisée et développée dans les autres sciences positives. Quoique la déduction y conserve un office important, elle cesse déjà ici de prévaloir, parce que, dit Comte, l'institution des vrais principes commence à y devenir plus embarrassante que le développement des justes conséquences[1].

1. *Pol. pos.*, I, 516-18.

La méthode inductive comporte trois procédés essentiels : 1° l'observation proprement dite, c'est-à-dire l'examen direct du phénomène tel qu'il se présente naturellement ; 2° l'expérimentation, que l'on définit généralement la contemplation du phénomène plus ou moins modifié par des circonstances artificielles que nous instituons pour le mieux étudier ; 3° la comparaison, c'est-à-dire la considération graduelle d'une suite de cas analogues, dans lesquels le phénomène se simplifie de plus en plus. De ces trois procédés, l'astronomie n'emploie que le premier. La physique ne peut se servir du troisième, réservé à la biologie ; mais elle dispose du premier, et elle institue le second. Nouvelle confirmation de la loi établie par Comte : à la complexité et à la difficulté croissantes des sciences correspond un développement croissant des procédés de méthode positive qui y sont applicables.

L'expérimentation, impossible en astronomie, apparaît en physique. C'est donc là, à son origine, qu'il faut l'étudier. C'est là aussi qu'elle réussit le mieux, et qu'elle donne le plus de résultats. En effet, l'expérimentation vraiment décisive exige la comparaison de deux cas « qui n'offrent aucune autre différence, directe ou indirecte, que celle relative à la marche du phénomène que l'on veut analyser[1]. » Sous le nom d'expérimentation, Comte désigne ici nettement ce que J. S. Mill appellera la méthode de différence, c'est-à-dire la plus puissante de ses méthodes d'investigation des phénomènes.

Or, l'expérimentation, ainsi comprise, est extrême-

1. *Cours*, II, 313-15 ; *Pol. pos.*, I, 519.

ment difficile quand il s'agit de phénomènes très compliqués. En physiologie, par exemple, il faut combiner les expériences de manière à maintenir les sujets à l'état vivant, et même, autant que possible, à l'état normal. Mais toute modification d'une partie de l'organisme retentit aussitôt dans les autres. L'être vivant réagit instantanément. Il s'adapte du mieux qu'il peut aux conditions nouvelles où l'expérimentateur l'a placé. On ne peut donc presque jamais établir en physiologie ce que l'on obtient si aisément en physique : deux cas exactement pareils sous tous les rapports, excepté sous celui que l'on veut analyser. En chimie, il est vrai, il semblerait que l'expérimentation dût être encore plus aisée qu'en physique, puisqu'on n'y considère presque que des faits résultant de circonstances produites par l'intervention de l'homme. Mais c'est se méprendre sur la nature de l'expérimentation. L'essence de ce procédé ne consiste pas dans l'institution des circonstances des phénomènes par l'homme ; elle est dans « le choix le plus libre possible du cas le plus propre à faire apercevoir la loi du phénomène », que ce cas soit d'ailleurs naturel ou factice. Or, ce choix est, presque toujours, plus facile en physique qu'en chimie. Car les phénomènes chimiques, plus complexes, ne pouvant s'obtenir en général que par le concours d'un grand nombre d'influences diverses, ne permettent pas de varier autant les circonstances de leur production, ni surtout d'isoler aussi complètement les différentes conditions déterminantes.

A l'usage de la méthode expérimentale, la physique peut joindre souvent l'emploi de l'analyse mathématique. Mais elle doit y mettre une extrême circonspection, et n'avoir recours à cette application des mathéma-

tiques qu'après avoir « soigneusement scruté la réalité du point de départ », qui peut seule établir la solidité des déductions. Il faut, en un mot, que le génie propre de la physique dirige sans cesse l'usage de ce puissant instrument. Or, cette condition n'a pas toujours été remplie. Trop souvent, la prépondérance de l'analyse mathématique a fait négliger les études expérimentales. Non seulement elle a compromis par là les progrès de la physique, mais elle a tendu même à vicier la conception de la science, et à la faire rétrograder vers un état d'obscurité et d'incertitude qui, dit Comte, diffère peu, au fond, malgré la sévérité des formes, de son ancien état métaphysique[1].

Pour ce motif, l'application de l'analyse à la physique ne doit pas être laissée aux géomètres, qui ont surtout en vue l'instrument. Elle doit appartenir aux physiciens, qui se préoccupent avant tout de l'usage qu'il faut en faire. Les mathématiciens ont souvent embarrassé la physique d'une foule de travaux analytiques fondés sur des hypothèses très hasardées : il faut qu'ils cèdent la place à des physiciens rompus aux études expérimentales, et néanmoins assez instruits des mathématiques pour se servir de l'analyse toutes les fois qu'il est possible. Sous cette réserve, celle-ci rendra à la science les services les plus considérables. L'optique, l'acoustique, les théories de la chaleur, de l'électricité seraient-elles au point où nous les voyons, sans le puissant secours de l'analyse? Pourtant, même là, les recherches physiques sont presque toujours d'une telle complexité que, pour prendre une forme mathé-

1. *Cours*, II, 317.

matique, elles exigent qu'on ait écarté une portion plus ou moins essentielle des conditions du problème. A vrai dire, nous nous trouvons ici en présence du problème général de la traduction du concret en abstrait. Ce problème, admirablement résolu en mathématiques, suffisamment résolu en astronomie, ne l'est qu'imparfaitement en physique. L'art de combiner intimement l'expérience et l'analyse, dit Comte, est encore presque inconnu. Il constitue le dernier progrès de la méthode propre à l'étude approfondie de la physique[1]. On peut ajouter, et c'est dans la pensée de Comte, que par contre-coup les progrès de cet art seraient utiles à l'analyse elle-même.

II

L'astronomie est parvenue à un état de positivité parfaite : toute trace d'esprit métaphysique en a disparu. Peut-on en dire autant de la physique ? Il ne le semble pas, à voir les hypothèses qui jouent un si grand rôle dans cette science, et dont quelques-unes sont vivement combattues par Comte.

Comment distinguer les bonnes hypothèses des mauvaises, celles qui sont profitables à la physique de celles qui l'encombrent et doivent être rejetées ? Ce n'est pas là une question que l'on résolve en recourant à des règles abstraites. Il faut, pour y répondre, étudier l'usage des hypothèses là où il est irréprochable, et décider par cet exemple. A mes yeux, dit Comte, l'analyse approfondie de l'art des hypothèses en astronomie

1. *Cours*, II, 321.

peut seule établir les règles propres à diriger l'emploi de ce précieux artifice en physique, et à plus forte raison dans le reste de la philosophie naturelle [1]. Or, à quoi sert-il aux astronomes ? A anticiper sur les résultats de la déduction ou de l'induction, « en faisant une supposition provisoire quant à quelques-unes des notions mêmes qui constituent l'objet final de la recherche. » C'est un procédé dont les méthodes d'approximation des géomètres ont primitivement suggéré l'idée générale. Ils ont « supposé » que la circonférence était la limite des périmètres des polygones inscrits et circonscrits dont le nombre des côtés allait croissant. De même, l'hypothèse comble provisoirement « les lacunes » de notre savoir.

L'hypothèse doit toujours être susceptible d'une vérification positive, « dont le degré de précision soit en harmonie avec celui des phénomènes correspondants. » Car elle exprime simplement d'avance ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu faire connaître tout de suite, si les circonstances du problème eussent été plus favorables. Si donc l'hypothèse prétendait atteindre ce qui, par sa nature, est inaccessible à l'observation et au raisonnement, elle deviendrait aussitôt illégitime et nuisible. En un mot, elle doit porter exclusivement sur les lois, jamais sur les causes ni sur les modes de production des phénomènes.

Dans la physique de son temps, Comte trouve des hypothèses des deux sortes, et plus de mauvaises que de bonnes. Il s'élève surtout contre les éthers et les fluides auxquels on rapportait les phénomènes de la

1. *Cours*, II. 336 sq.

chaleur, de la lumière, de l'électricité et du magnétisme. Ces hypothèses, selon lui, sont destinées à disparaître de la science. Les physiciens, il est vrai, se défendent d'attribuer une réalité objective à leurs éthers et à leurs fluides. Ils prétendent qu'ils en ont absolument besoin, mais seulement pour faciliter la conception et la combinaison des phénomènes. Cependant ils sont entraînés, malgré eux, à parler de leurs éthers comme s'ils existaient réellement. Ne voient-ils pas d'ailleurs que l'astronomie se passe fort bien de semblables hypothèses ? Pour concevoir les phénomènes, il suffit de les observer et de les analyser avec attention. Et quant à les combiner, cela dépend de la connaissance que l'on a obtenue de leurs relations positives.

La théorie corpusculaire, par contre, est un exemple de bonne hypothèse en physique. Elle y joue un rôle analogue à celui de l'inertie des corps en mécanique[1]. La structure intime des corps nous est inconnue. Mais nous avons le droit d'introduire toutes les hypothèses qui pourront faciliter nos recherches, et en particulier l'hypothèse des atomes, pourvu que nous n'y voyions pas une représentation de la réalité.

Les éthers et les fluides tendent à « expliquer » les phénomènes physiques par la nature de l'agent qui les produit. C'est en cela que ces hypothèses portent la marque de l'esprit métaphysique. Pour en comprendre l'apparition, et surtout la persistance, il ne suffit pas de les considérer en elles-mêmes. Il faut se reporter à l'histoire de la physique, et la comparer à celle des autres sciences fondamentales. La physique pouvait-elle

1. *Pol. pos.*, I, 520.

passer tout d'un coup de la période où les phénomènes sont rapportés à des causes et à des essences, à la période positive où ils sont conçus comme simplement soumis à des lois? Une transition était nécessaire. Les entités scolastiques, avant de disparaître, se sont à demi matérialisées. Elles se sont transformées en fluides. Qu'est-ce que la chaleur conçue comme existant à part du corps chaud, la lumière, indépendante du corps lumineux, l'électricité, séparée du corps électrique? Ce sont les anciennes entités sous un nouveau vêtement, devenues plus saisissables, malgré leur « corporéité équivoque. » Elles conduisent peu à peu à la considération de plus en plus exclusive des phénomènes et des lois, jusqu'à ce qu'elles disparaissent à leur tour.

L'astronomie, avant la physique, a passé par les mêmes phases. On y a vu aussi de grandes hypothèses invérifiables faciliter la transition de l'état théologique à l'état positif. Telle fut la conception de Descartes, qui expliquait les mouvements célestes par le système des tourbillons. Ces fameux tourbillons ont introduit l'idée d'un mécanisme là où Képler lui-même n'avait osé concevoir que l'action incompréhensible des âmes et des génies. Puis vint Newton, qui conserva l'idée du mécanisme, en abandonnant les tourbillons. En vain les cartésiens luttèrent-ils pour la défense de leur hypothèse. Leurs arguments étaient aussi plausibles que ceux de nos physiciens actuels en faveur des fluides et des éthers. Mais on a cessé de les écouter. L'astronomie, devenue tout à fait positive, ne cherche plus que les lois effectives des phénomènes observés. Toute hypothèse auxiliaire qui viserait à autre chose n'a plus d'intérêt à ses yeux.

Les parties les plus avancées de la physique en sont déjà au même point. Voyez, par exemple, l'étude de la pesanteur. Il n'y a peut-être pas eu un seul savant de quelque valeur, au XVII[e] siècle, même longtemps après Galilée, qui n'ait construit ou adopté un système sur les causes de la chute des corps. La science de la pesanteur semblait alors impossible sans une hypothèse de ce genre. Qui s'en embarrasse aujourd'hui ? Il est permis de penser que les autres parties de la physique suivront la même marche, et qu'elles se conformeront tour à tour à cette règle de la méthode positive : « Toute hypothèse doit porter exclusivement sur les lois des phénomènes, et jamais sur leurs modes de production. »

III

La chimie paraît occuper, dans la série des sciences fondamentales, une place plutôt secondaire et subordonnée. La méthode positive ne s'y enrichit d'aucun procédé d'une importance capitale. Elle se borne à y développer ceux dont la physique fait déjà usage. Même l'expérimentation, malgré les apparences, est moins facile et moins féconde en chimie qu'en physique. Le seul procédé nouveau que l'on voit apparaître est l'art des nomenclatures. Toutes les fois qu'on voudra étudier cet art « dans sa source », c'est à la chimie qu'il faudra recourir[1].

Les phénomènes qu'elle étudie sont les plus compliqués du monde inorganique. Si donc la physique est

1. *Pol. pos.*, I, 532.

extrêmement imparfaite, il n'est pas surprenant que la chimie le soit encore davantage. Dans la plupart de ses recherches, « la chimie actuelle mérite à peine le nom d'une science [1]. » Mais cette infériorité de la chimie ne tient pas seulement à la nature de son objet. Elle a encore d'autres causes, auxquelles il serait plus facile de remédier. La chimie est retardée dans ses progrès : 1° par la mauvaise direction imprimée jusqu'ici à beaucoup de ses travaux ; 2° par l'éducation défectueuse de la plupart des savants qui s'y livrent.

Avant tout, il manque aux chimistes de s'être fait une idée nette et rationnelle de leur science, des rapports de cette science avec celles qui l'entourent, et de la façon dont les problèmes doivent y être posés. La chimie, intermédiaire entre la physique et la biologie, a souffert de ce double voisinage. D'abord, les sciences les plus avancées ayant toujours une tendance marquée à empiéter sur les suivantes, la chimie a besoin de se défendre contre l'ascendant de la physique, comme la physique elle-même doit lutter contre celui des mathématiques. Sans doute, il faut que le chimiste ait étudié la physique, afin d'utiliser les résultats qu'elle a obtenus, et de les convertir, s'il le peut, en méthode à son usage. La solidarité de ces deux sciences est très étroite, et la connaissance des lois des phénomènes calorifiques et électriques, par exemple, est du plus haut intérêt pour les recherches chimiques. Mais le chimiste n'en a pas moins son point de vue propre. Il étudie, (ce que ne fait pas le physicien), les lois des phénomènes de composition et de décomposition qui résultent de l'action moléculaire et spécifique

1. *Cours*, III, 3-4.

des diverses substances, naturelles ou artificielles, les unes sur les autres. Il doit donc se servir de la physique, mais non s'y subordonner.

D'autre part, les recherches de physiologie ne sont pas du ressort de la chimie. Ce qu'on a appelé « chimie biologique » n'appartient, selon Comte, qu'à la biologie seule. Que le physiologiste ait passé par l'école de la chimie, cela est naturel, et même indispensable. Mais son point de vue est tout différent de celui du chimiste. En fait, les chimistes se sont montrés inaptes aux études physiologiques. Aucune de leurs nombreuses tentatives n'a pu fixer en biologie un point de doctrine générale. Ils n'ont fourni que des matériaux. Encore ceux-ci ne peuvent-ils servir tels quels au physiologiste, qui est obligé de reprendre les recherches « sous l'influence prépondérante des considérations vitales. » Comte admire la confiance des chimistes qui abordent les questions physiologiques sans en avoir mesuré, ni même soupçonné, les difficultés spéciales. Il est clair pourtant que les analyses chimiques les plus soignées doivent être infructueuses ici, tant qu'elles ne sont point dirigées d'abord par une exacte notion physiologique de l'ensemble du phénomène, et ensuite modifiées par la connaissance des limites de variations normales dont il est susceptible. Or les physiologistes sont seuls compétents pour procéder ainsi [1].

Des considérations analogues conduisent Comte à rejeter même la chimie organique. Bien que les phénomènes chimiques nous offrent ce qui, dans le monde inorganique, se rapproche le plus de la solidarité intime

1. *Cours*, III, 186-9.

propre au vivant, l'un est pourtant irréductible à l'autre. Ce qui est chimique n'est pas encore organique; ce qui est organique n'est plus purement chimique. Il faut détruire cet assemblage hétérogène et factice qu'on appelle chimie organique, pour en réunir les différentes parties, suivant leur nature respective, les unes à la chimie proprement dite, les autres à la biologie [1].

Comment définir l'objet de cette science, si mal déterminé jusqu'à présent ? Comte sait qu'il va s'écarter beaucoup de l'usage ordinaire des chimistes, mais il ne s'en effraye pas. Car, dit-il, pour comprendre la véritable nature d'une science, il faut toujours la supposer parfaite [2]. La chimie étant dans un état d'imperfection extrême, le « type scientifique » que le philosophe en conçoit paraîtra très éloigné de ce qui existe à présent. Peu importe, pourvu que ce type soit parfaitement « rationnel. »

Le caractère essentiel de la science consiste dans la possibilité de prévoir les phénomènes. La chimie aura donc pour objet, étant données les propriétés caractéristiques des substances simples ou composées, placées en relation chimique dans des circonstances bien définies, de déterminer exactement en quoi consistera leur action, et quelles seront les propriétés des nouveaux produits [3]. D'après cette définition, les données fondamentales de la chimie devraient, en dernier lieu, pouvoir se réduire à la connaissance des propriétés essentielles des seuls corps simples, qui conduirait à celle des divers principes immédiats, et par suite aux combinaisons les

1. *Cours*, III, 195.
2. *Cours*, I, 118; II, 311.
3. *Cours*, III, 11-12.

plus complexes et les plus éloignées. L'étude des corps simples ne peut évidemment se faire qu'au moyen de l'expérience, qui seule en révèle les propriétés. Mais, cette base une fois posée, « tous les autres problèmes chimiques, malgré leur immense variété, devraient être susceptibles de solutions rationnelles, d'après un petit nombre de lois invariables, établies par le génie chimique pour les diverses classes de combinaisons. »

Ainsi, Comte voit bien que la complexité des phénomènes chimiques empêche d'en exprimer les relations sous une forme qui permette l'emploi de l'analyse mathématique. Mais il n'en persiste pas moins à faire de l'expérience, dans cette science comme dans les précédentes, un simple point de départ. L'expérience fournit les données, qui ne peuvent venir que d'elle. Mais ces données sont ensuite élaborées sans qu'elle intervienne. L'idéal scientifique en chimie, comme en physique, comme en astronomie, est de *substituer le plus possible la prévision rationnelle à la constatation expérimentale*. La science cherche toujours à *déduire* du plus petit nombre de données le plus grand nombre de conséquences. Le plus petit nombre de données, ce sont ici les propriétés des corps simples. La déduction établira, *a priori*, quelles seront les propriétés d'une combinaison donnée de deux corps simples, ou de deux substances composées.

Au nom de cet idéal scientifique, Comte reproche aux chimistes la surabondance de leurs travaux de détail. Faute d'une conception rationnelle de la chimie, ils ne portent pas leurs efforts sur les points qu'il faudrait. Que sert d'étudier, dans un ordre arbitraire, et selon la fantaisie des chercheurs, les propriétés de tel ou tel

corps, placé dans telles ou telles conditions? Accumuler les connaissances de ce genre n'est pas ce qui importe. Le progrès de la chimie doit bien moins consister dans l'acquisition de nouveaux matériaux, que dans la systématisation de ceux que l'on possède déjà. La chimie est aujourd'hui aussi riche en détails qu'elle est imparfaitement constituée comme science[1]. Son état présent ne donne nullement l'idée de ce que serait son état normal.

Non content de proposer à la chimie le « type scientifique » vers lequel elle doit tendre, Comte lui suggère un artifice de méthode qui pourra l'en rapprocher. Ce n'est rien qui ressemble à l'hypothèse des affinités. Celle-ci lui paraît encore plus « ontologique » que l'hypothèse des fluides ou des éthers imaginaires. Les explications qu'on en tire consistent, comme il arrive toujours quand il s'agit de conceptions métaphysiques, à reproduire en termes abstraits l'énoncé même du phénomène[2]. A cette hypothèse qui n'est pas scientifique, puisqu'elle porte sur le mode de production des faits, Comte substitue ce qu'il appelle « l'hypothèse dualiste. » Nous ignorons, dit-il, et nous n'avons pas à rechercher le mode réel d'agglomération des éléments des corps. Mais, par suite, il nous est loisible, dans la sphère bien circonscrite de nos recherches positives, de concevoir la composition immédiate d'une substance quelconque comme seulement *binaire*, chacun des deux corps ainsi séparés pouvant lui-même, selon le cas, se prêter à une analyse semblable, également binaire, et ainsi de suite, s'il y a lieu. Nous n'affirmons pas que le dualisme soit une loi

1. *Cours*, III, 206.
2. *Cours*, III, 35.

réelle de la nature. Ce sera un artifice fondamental de la chimie, comme l'hypothèse de l'inertie en mécanique, comme celle des atomes en physique. Il servira à « simplifier nos conceptions élémentaires » en chimie. En y recourant, nous n'outrepassons pas « le genre spécial de liberté » dont notre intelligence peut user dans l'institution de la science[1].

L'emploi de cette hypothèse permettrait de donner à la chimie un « beau » caractère d'unité et de rationalité, qui lui manque aujourd'hui. Comte, il est vrai, a constaté lui-même que, proposée par lui en 1838, cette hypothèse, en 1851, n'avait encore « rien produit. » Mais il s'explique cette stérilité par l'esprit métaphysique, dont les chimistes ne sont pas assez affranchis.

IV

Nous pouvons maintenant embrasser d'un coup d'œil les rapports des sciences du monde inorganique, (en y comprenant l'astronomie), avec l'ensemble de la philosophie positive[2].

Ces sciences ont contribué de plusieurs façons au progrès de l'esprit positif. En se constituant, elles ont permis et préparé la formation des sciences plus complexes, de la biologie et de la sociologie. En outre, leur développement a porté un coup mortel à la philosophie théologique et métaphysique. Elles ont familiarisé les esprits avec l'idée de loi naturelle. Cette idée n'était pas aussi bien mise en lumière par les mathématiques, à cause de leur caractère presque pure-

1. *Cours*, III, 87-8.
2. *Pol. pos.*, I, 551.

ment abstrait, et du rôle imperceptible que l'observation y joue. Elle apparaît, au contraire, comme le ressort essentiel de l'astronomie, de la physique, de la chimie. Tout l'effort de ces sciences tend à découvrir des relations invariables entre des phénomènes donnés dans l'expérience.

La philosophie théologique est l' « explication » que l'esprit humain se donne d'abord de la nature. Pour qu'il y renonce, il faut qu'une évidence contraire l'y oblige : s'il voit, par exemple, que les phénomènes peuvent être prédits avec une exactitude parfaite, toujours confirmée par l'expérience ; ou s'il s'aperçoit que l'homme peut les modifier à coup sûr, dans des conditions déterminées. L'astronomie offre un exemple du premier cas. Elle étudie des phénomènes qui sont, il est vrai, soustraits à notre action. Mais, en revanche, elle les prédit avec une sûreté dont l'effet a été infaillible à la longue. C'est l'astronomie qui a le plus fait pour discréditer la doctrine religieuse et philosophique des causes finales[1]. Elle n'a pas seulement prouvé que l'univers n'était pas disposé en vue de l'homme. Elle a rendu sensibles les imperfections de notre système solaire. Elle a contribué, plus que toute autre science, à déshabituer l'esprit de chercher le mode de production des phénomènes.

La physique est loin de permettre une prévision rationnelle comparable à celle que pratique l'astronomie. Mais, par compensation, elle montre comment la connaissance des lois donne le pouvoir de faire varier à coup sûr les phénomènes. Cette seconde voie ne conduit

1. *Cours*, II, 24-26.

pas moins sûrement que la première à la conception positive de la nature. Franklin, par exemple, a détruit, dans les intelligences même les moins cultivées, la théorie religieuse du tonnerre. La découverte du moyen de diriger la foudre a donc eu le même effet, sous une autre forme, que la prévision exacte des retours des comètes[1].

D'autre part, les sciences du monde inorganique fournissent à la méthode positive générale quelques-uns de ses procédés les plus puissants. L'astronomie y introduit l'observation et l'hypothèse, la physique y ajoute l'expérimentation, la chimie, l'art des nomenclatures. La méthode inductive, qui est virtuellement tout entière dans la simple observation scientifique, s'enrichit cependant et se développe, à mesure qu'il s'agit de phénomènes plus compliqués.

Mais, réciproquement, la philosophie positive exerce sur ces sciences une action considérable. Elle ne prétend à rien de moins qu'à les diriger et à les « régénérer. » Les voyant de haut, et d'ensemble, elle remédie aux inconvénients qui naissent de leur spécialité. Elle fixe les justes limites de chacune d'elles. Elle délivre la physique du « joug algébrique », et protège l'indépendance des chimistes contre les empiètements des physiciens. Elle met à la disposition de chaque science particulière la totalité de la méthode positive. Par exemple, elle dirige l'emploi de l'hypothèse en physique par la théorie tirée de l'usage qui en est fait en astronomie ; elle étend à la chimie, pour les classifications, l'usage de la méthode comparative propre à la biologie.

1. *Cours*, II, 331.

Quand la constitution intégrale et définitive du système philosophique des modernes aura, plus tard, organisé les relations interscientifiques, on s'expliquera à peine, si ce n'est du point de vue de l'histoire, que l'étude de la nature ait jamais été autrement conçue et dirigée[1].

A l'intérieur de chaque science, la philosophie positive organise le travail, et met fin à « l'anarchie. » Elle fait le départ des recherches « oiseuses », et de celles qu'il faut poursuivre. Elle évite la déperdition des efforts, et elle prévient les écarts. Nous avons vu dans quelles limites Comte, au nom de la philosophie, veut restreindre l'astronomie. Il n'aperçoit pas le moyen de réunir les diverses branches de la physique ; mais il prétend substituer à la chimie fragmentaire et dispersée de son temps une science une et systématique, qui abandonnera les recherches de détail sans intérêt pour l'humanité. « La presque totalité de ces innombrables composés ne méritera finalement aucune attention scientifique. Quelques séries bien choisies pourront même suffire aux besoins logiques de la chimie, pour la découverte des lois abstraites propres à chaque ordre de composition[2]. »

Enfin, la philosophie positive fait disparaître des sciences de la nature inorganique les derniers restes de l'esprit théologique et métaphysique. Déjà elle a montré que les mathématiques ne sont pas des sciences plus absolues que les autres, et qu'elles ont leur origine dans l'expérience. En physique et en chimie, elle proscrit les hypothèses qui, d'une façon plus ou moins avouée, tendent à nous faire concevoir l'essence ou le

1. *Cours*, III, 75.
2. *Pol. pos.*, I, 561.

mode de production des phénomènes. C'est ainsi qu'elle exige une physique débarrassée des éthers et des fluides, et une chimie toute rationnelle, qui renoncera aux affinités.

Comte n'a donc pas un respect superstitieux pour les sciences dans l'état où elles se présentent à lui. Il entend, au contraire, qu'elles se soumettent à de profondes modifications, et qu'elles s'efforcent vers une forme idéale que la philosophie leur prescrit. Il appelle cette forme « positive. » En fait, elle est cartésienne.

CHAPITRE IV.

La biologie.

Le passage du monde inorganique au monde de la vie marque un point critique dans la philosophie naturelle. L'astronomie, la physique et la chimie figuraient des échelons successifs d'une même série. Si chaque ordre de phénomènes présentait quelque chose d'irréductible aux ordres antérieurs, tous ces phénomènes n'en restaient pas moins, en un certain sens, homogènes. Descartes a pu, sans témérité, concevoir que toute la physique prendrait un jour la forme mathématique, comme l'astronomie. Et plus d'un savant considère aujourd'hui comme provisoire la distinction de la physique et de la chimie.

Mais, dès que la vie apparaît, nous entrons dans un monde nouveau. L' « enrichissement du réel », à ce degré, est tout d'un coup si considérable, que nous avons peine à admettre l'homogénéité de ces phénomènes avec les précédents. Comte recueille ici le bénéfice de sa prudence. Sa philosophie s'est gardée de réduire toute science à un type unique. Elle se contente de l'unité de méthode et de l'homogénéité de doctrine. Elle exige seulement que chaque science se borne à rechercher les lois des phénomènes. Quant à la façon

dont cette recherche sera faite, elle est évidemment subordonnée à la nature des phénomènes en question. Or, les phénomènes biologiques présentent un ensemble de caractères qui leur sont propres. La science positive qui les étudie a pour première obligation d'en respecter l'originalité.

Comte se sépare donc de Descartes, qui concevait la biologie comme un prolongement de la physique. Il a une tout autre idée de cette science. Elle s'oppose, en un sens, à l'ensemble des sciences du monde inorganique. De là un double effort. D'un côté, Comte veut maintenir la continuité de la série encyclopédique des sciences : il montre alors la biologie faisant suite immédiatement à la chimie, et soutenant les rapports les plus étroits avec l'astronomie et la physique. De l'autre, il fait ressortir le caractère irréductible des phénomènes vitaux, et la modification que doit subir la méthode positive dès qu'elle s'y applique. Souvent il fait songer, malgré la différence extrême des points de vue et des doctrines, à ces passages difficiles et profonds de la *Critique du Jugement*, où Kant a montré que, sans l'hypothèse d'une finalité interne, (bien que cette hypothèse soit elle-même obscure), les phénomènes qui ont lieu dans l'être vivant restent inintelligibles.

Avec la biologie, dit Comte, apparaissent nécessairement les idées de *consensus*, de hiérarchie, de milieu, de conditions d'existence, de rapport de l'état statique à l'état dynamique, d'organe et de fonction[1]. En un mot, *un* phénomène biologique, pris isolément, n'a pas de sens. A la rigueur, il n'existe même pas. Il ne

1. *Cours*, VI, 772.

se comprend que par ses rapports avec les autres phénomènes qui ont lieu dans l'être vivant, phénomènes qui retentissent sur lui en même temps qu'il retentit sur eux. Ici, à l'inverse de ce qui se passe dans le monde inorganique, les parties ne sont intelligibles que par l'idée du tout. Sans doute, il existe dans le monde inorganique une certaine solidarité des phénomènes, qui permet d'y considérer des ensembles. Mais la solidarité des phénomènes biologiques est bien plus intime. Car, sans elle, nous ne pouvons nous les représenter, tandis que dans le cas des phénomènes du monde inorganique, cette abstraction n'a rien d'impossible.

Dès lors, la méthode positive devra s'adapter aux caractères propres des phénomènes biologiques. Elle n'exige pas toujours, comme on l'a dit à tort, que l'on aille du simple au composé. Elle demande seulement que l'on aille du connu à l'inconnu. Dans les sciences du monde inorganique, il est vrai, on procède du cas le moins composé aux cas plus composés; on commence par l'étude des phénomènes séparés les uns des autres. Mais les êtres vivants, au contraire, nous sont d'autant mieux connus qu'ils sont plus complexes. L'idée d'animal est plus claire pour nous que celle de végétal. L'idée des animaux supérieurs est plus claire que celle des animaux inférieurs. L'homme enfin est pour nous la principale unité biologique, et c'est d'elle que part la spéculation dans cette science.

La méthode positive subit donc, à partir de la biologie, une véritable inversion. Dans les sciences précédentes, le dernier degré de composition nous reste interdit: nous n'arrivons jamais à totaliser l'ensemble du monde inorganique en une synthèse unique. En

biologie, au contraire, les ensembles nous sont donnés, mais c'est le dernier degré de simplicité qui nous échappe. Il faut donc partir de ces ensembles. La biologie doit prendre un caractère synthétique. L'analyse des phénomènes y sera aussi minutieuse que possible ; mais les opérations analytiques seront toujours plus ou moins directement subordonnées à l'idée directrice du *consensus* vital[1].

II

Comme les autres sciences fondamentales, la biologie doit être abstraite, c'est-à-dire porter non sur les êtres, mais sur les phénomènes. Elle se distingue donc de la zoologie et de la botanique, qui sont des sciences concrètes. Elle se définit, dans sa plus grande généralité, par la correspondance constante du point de vue anatomique et du point de vue physiologique. Elle a pour objet de les rattacher constamment l'un à l'autre. Ces deux points de vue sont, à vrai dire, les deux aspects d'un problème unique. C'est pour des raisons historiques que ces deux sciences ont paru, pendant quelque temps, se développer indépendamment l'une de l'autre. La physiologie demeurait attachée à la méthode métaphysique, c'est-à-dire, à des hypothèses invérifiables et à des principes qui dépassaient l'expérience, alors que les anatomistes employaient déjà la méthode positive. Mais, aujourd'hui que les deux sciences sont également positives, « leur opposition se ramène à celle du point de vue statique et du point de vue dynamique[2]. »

1. *Cours*, IV, 285-7.
2. *Cours*, III, 238-9.

Un autre élément qui doit entrer dans la définition la plus générale de la biologie, bien qu'on l'ait parfois négligé, est la considération du milieu. Le rapport entre l'organisme et son milieu n'est pas moins essentiel à la vie que le rapport de l'organe à la fonction. La vie suppose, non seulement que l'être soit organisé d'une certaine manière, mais aussi qu'un certain nombre de circonstances extérieures entretiennent cette organisation, et soient compatibles avec son activité. Les êtres vivants sont ainsi dans la dépendance de leur milieu. Même cette dépendance croît à mesure qu'on s'élève dans la série organique. Le système des conditions d'existence devient d'autant plus compliqué que les fonctions se développent et se diversifient davantage. Les organismes inférieurs sont assujettis à des conditions extérieures moins nombreuses ; mais il suffit, dit Comte, d'une petite variation de l'une de ces conditions pour les faire périr. Les organismes supérieurs résistent mieux à une variation de ce genre. Mais, en revanche, le nombre des conditions dont ils dépendent est beaucoup plus grand. L'étude des milieux dans leurs rapports avec les organismes, étude à peine ébauchée, réserve sans doute à l'avenir bien des découvertes[1]. Il y a là un ordre de problèmes dont Lamarck a sans doute suggéré l'idée à Comte, et sur lesquels s'exercera le génie de Darwin.

Bichat a donc eu tort de dire, dans sa célèbre définition de la vie, qu'elle est « l'ensemble des forces qui résistent à la mort. » L'antagonisme radical entre la nature inorganique et la nature vivante est une idée

1. *Cours*, III, 490-510.

incomplète, et partant, fausse. En effet si, comme le supposait Bichat, tout ce qui entoure les corps vivants tendait à les détruire, leur existence deviendrait inintelligible[1]. Où pourraient-ils trouver la force de résister, même pour peu de temps, à une pression si formidable? Au contraire, la vie a pour condition fondamentale une certaine « harmonie » entre l'organisme et le milieu où il est placé. La preuve en est fournie à chaque pas par l'expérience.

Cela posé, quel sera le problème le plus général de la science de la vie? Au point de vue anatomique, dit Comte, tous les organismes possibles, toutes les parties quelconques de chaque organisme, et tous les divers états de chacun présentent nécessairement un fonds commun de structure et de composition, d'où sont sortis, par voie de différentiation progressive, les tissus, organes et appareils. De même, au point de vue physiologique, tous les êtres vivants, depuis le végétal jusqu'à l'homme, considérés dans tous les actes et à toutes les époques de leur existence, ont nécessairement un fonds commun d'activité vitale, d'où proviennent, par voie de différentiation progressive, les innombrables phénomènes de nutrition, sécrétion, etc. Or, à ces deux points de vue, ce que les cas offrent de semblable est plus important que ce qui les distingue, puisque les phénomènes les plus généraux dominent ceux qui le sont moins. Il s'agit donc de dégager le phénomène physiologique élémentaire et la structure anatomique qui y correspond, de fixer leur rapport, et d'en déduire, avec l'aide de l'expérience vérificatrice, les

1. *Cours*, III, 224-7.

phénomènes physiologiques et anatomiques de plus en plus compliqués[1].

Cette conception qui, malgré les réserves de Comte, paraît encore tout imprégnée de l'esprit cartésien, le conduit à un énoncé « le plus mathématique possible » du problème biologique : « Étant donné l'organe ou la modification organique, trouver la fonction ou l'acte, et réciproquement[2]. » Rien de plus conforme à la définition générale de la science, qui consiste à substituer la connaissance des lois à celle des faits, et la prévision rationnelle à la constatation empirique. C'est là, il est vrai, un « type scientifique idéal », dont la biologie, qui entre à peine dans l'état positif, est extrêmement éloignée. Mais il n'y a pas de science qui ne soit plus ou moins inférieure à sa définition. L'usage de celle-ci est déjà un secours pour une science, et fournit un moyen d'en mesurer les progrès.

III

La biologie est privée, en partie ou même entièrement, de certains procédés de méthode usités par les sciences qui la précèdent. Elle ne peut pas employer le calcul. Sans doute, chacun des éléments qui composent un phénomène physiologique varie suivant une loi définie. Mais l'ensemble de ces éléments forme un tout si complexe, que nous ne pourrons jamais mettre leurs rapports en équation. Puis, les nombres relatifs aux phénomènes des corps vivants présentent des variations continuelles et irrégulières, ce qui ne permet pas

1. *Cours*, III, 271-2.
2. *Cours*, III, 237.

d'établir les données d'un calcul[1]. Chaque être vivant a son individualité, sa formule propre, ses réactions caractéristiques, qui empêchent de le traiter comme identique aux autres êtres de même espèce. Chaque « cas » physiologique ou pathologique se distingue d'un autre. C'est pourquoi Comte se défie des statistiques. Il les juge trompeuses en physiologie, et funestes en médecine. Claude Bernard, de même, s'élèvera avec vivacité contre l'abus des moyennes.

La méthode inductive est-elle au moins d'un usage commode en biologie ? — La simple observation ne peut pas conduire loin dans l'étude de phénomènes si complexes, et dont beaucoup ne sont pas directement accessibles à nos sens ni à nos instruments. L'expérimentation y est très difficile. Rien de plus aisé que de troubler, de suspendre, ou même de faire entièrement cesser les phénomènes de la vie. Mais il est presque impossible d'y introduire une perturbation exactement déterminée, soit quant au genre, soit, *a fortiori*, quant au degré. En effet, une modification d'une seule des conditions du phénomène affecte presque aussitôt la plupart des autres, en vertu de leur *consensus*. L'expérimentation n'est pas interdite, en principe, à la biologie. Au contraire, elle y est d'une efficacité remarquable. Mais elle y est souvent impraticable.

Toutefois, ce n'est pas, comme on sait, l'intervention de l'homme dans les phénomènes qui constitue proprement l'expérimentation. Celle-ci consiste, avant tout, dans le choix rationnel des cas, (naturels ou factices, il importe peu), qui sont les plus propres à

1. *Cours*, III, 326 sq.

mettre en évidence la marche du phénomène observé. Or la nature nous en procure de tels. Les maladies ressemblent à des expériences que l'on peut suivre dans tout leur cours, et jusque dans leur terminaison. Elles sont souvent difficiles à interpréter, à cause de leur extrême complexité, mais moins cependant que la plupart des expériences instituées par nous. Celles-ci sont-elles autre chose que des maladies plus ou moins violentes, brusquement produites par notre intervention, sans que nous puissions en prévoir toutes les suites indirectes et lointaines? C'est l'anatomie pathologique qui a conduit Bichat à ses belles découvertes en histologie et en physiologie. Et à la pathologie il faut joindre la tératologie, qui en est comme le prolongement. Là encore, la nature supplée à des expériences que nous ne saurions pas instituer[1].

Quels que soient les secours que la biologie reçoit de ces modes d'expérimentation naturelle, ses progrès ne pourraient être que fort lents, si elle ne possédait en outre un procédé puissant de méthode qui lui est propre : la comparaison. Toute opération inductive, il est vrai, implique comparaison. Nous comparons ce que nous observons à d'autres cas réels et possibles. Nous comparons encore quand nous expérimentons. Mais, dans la méthode proprement comparative, nous ne nous bornons pas à rapprocher deux cas. La comparaison porte sur « une suite fort étendue de cas analogues, où le sujet se modifie par une succession continue de dégradations presque insensibles[2]. »

Comment, sans cette méthode, les problèmes géné-

1. *Cours*, III, 259-65.
2. *Cours*, III, 284-5.

raux de la biologie recevraient-ils une solution? Si nous considérons un organisme isolément, la complication des fonctions et des organes y est inextricable. Mais, si nous comparons cet organisme à ceux qui sont les plus voisins de lui, puis à d'autres proches de ceux-ci, et ainsi de suite, en dégageant ce qu'ils ont de commun, une simplification se produit. Les caractères accessoires disparaissent peu à peu, à mesure qu'on descend dans la série biologique, et si l'on s'est proposé l'étude d'une certaine fonction, on peut enfin en déterminer le rapport avec son organe.

Propre à la biologie, cette méthode a son analogue dans d'autres sciences, et particulièrement dans les mathématiques. Elle me paraît offrir, dit Comte, un caractère semblable à celui de l'analyse mathématique, qui met en évidence, dans chaque suite de cas analogues, « la partie fondamentale commune à tous, laquelle avant cette généralisation abstraite, était enveloppée sous les spécialités secondaires de chaque cas isolé. » La méthode comparative est, en un mot, un procédé d'analyse de la continuité biologique. Soit qu'il s'agisse d'une disposition anatomique ou d'un phénomène physiologique, « *la comparaison méthodique de la suite régulière des différences croissantes* qui s'y rapportent offrira toujours le moyen le plus certain et le plus efficace d'éclaircir jusqu'en ses derniers éléments la question proposée. » On voit que Comte a songé à sa conception du calcul infinitésimal. Bien mieux, là où des termes manquent dans la série organique, il n'hésite pas à les supposer pour rétablir la continuité. Il introduit des « organismes fictifs » intermédiaires, hypothèses dont la paléontologie fera peut-être un jour des réalités.

Au moyen de cette méthode, non seulement on connaîtra un bien plus grand nombre de cas, mais, ce qui importe davantage, on connaîtra mieux chacun d'entre eux, « par une conséquence inévitable de leur rapprochement. » On suppose, il est vrai, que tous ces cas divers présentent une similitude fondamentale, accompagnée de modifications graduelles, toujours assujetties à une marche régulière. Mais cette hypothèse est, comme nous l'avons vu, impliquée dans la définition même de la biologie générale.

La méthode comparative s'appliquera donc successivement aux différentes parties d'un organisme, aux différents âges d'un même organisme, aux différents organismes de la série animale et végétale. Elle s'appliquera même à la vie embryonnaire. Comte formule nettement la loi de von Baer, tout en faisant les réserves indispensables. L'état primitif de l'organisme le plus élevé, dit-il, doit représenter, au point de vue anatomique et physiologique, les caractères essentiels de l'état complet propre à l'organisme le plus inférieur, et ainsi successivement, « sans que l'on puisse retrouver l'analogue exact de chaque terme principal de la série organique inférieure dans la seule analyse des diverses phases du développement de chaque organisme supérieur. » Cette comparaison permet de réaliser, pour ainsi dire, dans un même individu la complication croissante d'organes et de fonctions qui caractérise l'ensemble sommaire de la hiérarchie biologique. Elle est ainsi « particulièrement lumineuse[1]. » Le livre de von Baer avait paru, en allemand, en 1827. Si Comte l'avait

1. *Cours*, III, 282 ; 546.

connu, il est très probable qu'à son habitude il l'aurait cité.

IV

Pour considérer les organismes dans la suite régulière qui permet la comparaison, il faut avoir établi l'ordre dans lequel ils doivent être rangés. Mais, inversement, pour établir cet ordre, la connaissance de l'anatomie et de la physiologie est indispensable. Donc ces deux sciences d'une part, et la « biotaxie » de l'autre sont solidaires. Le problème de la classification est ainsi une partie essentielle de la biologie générale. Dans la classification naturelle que poursuit la science, la position assignée à chaque organisme suffirait à définir aussitôt l'ensemble de sa nature anatomique et physiologique, comparativement soit à ceux qui le précèdent, soit à ceux qui le suivent[1]. Toute classification naturelle ne peut d'ailleurs être qu'imparfaite. Habitués à des classifications artificielles, qui comportent une perfection absolue et immédiate, nous nous étonnons qu'il n'en soit pas de même pour la classification naturelle. Mais, si celle-ci est une science réelle, il faut avouer que nous ne pouvons atteindre, là comme ailleurs, qu'à des approximations plus ou moins lointaines. La coordination des espèces vivantes est un problème comme l'analyse statique ou dynamique d'un organisme déterminé. Elle ne comporte, comme cette analyse, que des solutions approchées[2].

Comment, d'abord, faut-il entendre l'espèce ? Entre

1. *Cours*, III, 437.
2. *Cours*, III, 456-7.

Cuvier et Lamarck, Comte prend parti pour Cuvier, avec cette réserve cependant que, « sur cette question capitale, les idées ne sont pas encore convenablement arrêtées. » Deux raisons l'inclinent surtout à admettre la fixité des espèces. La théorie de Lamarck n'est pas suffisamment prouvée : nous ne voyons nulle part que le milieu exerce sur les organismes l'influence presque illimitée que Lamarck lui attribue. Sans doute, l'exercice sollicité par des circonstances extérieures tend à modifier, entre certaines limites, l'organisation primitive. Mais cette action du milieu et cette aptitude de l'organisme sont certainement très circonscrites. D'autre part, si nous avons le choix entre les deux hypothèses, l'intérêt de la science nous conseillera d'user de cette liberté en faveur de Cuvier. La fixité des espèces garantit que la série des organismes sera toujours composée de termes nettement distincts, séparés par des intervalles infranchissables. Cela « augmente le degré de perfection rationnelle que comporte l'établissement définitif de cette hiérarchie[1]. » C'est donc par un motif purement formel que se décide ici la préférence de Comte. Car il a bien senti la force et la portée des travaux de Lamarck. Des deux célèbres antagonistes, dit-il, Lamarck était sans conteste celui « qui manifestait le sentiment le plus net et le plus profond de la vraie hiérarchie organique[2]. »

Comte a même fait justice de certaines objections, qui ne portent pas contre Lamarck. Ainsi, on pourrait penser d'abord que, dans son hypothèse, il n'y a plus de véritable série zoologique, puisque les organismes

1. *Cours*, III, 452.
2. *Cours*, III, 444.

animaux seraient dès lors essentiellement identiques, leurs différences étant attribuées désormais à l'influence diverse et inégalement prolongée du système des conditions extérieures. Mais, en y regardant de plus près, on aperçoit, au contraire, que cette hypothèse présente seulement la série sous un nouvel aspect, qui en rendrait même l'existence encore plus évidente. Car l'ensemble de la série zoologique deviendrait alors, en fait aussi bien qu'idéalement, tout à fait analogue à l'ensemble du développement individuel, restreint du moins à sa période ascendante. Elle serait alors conçue comme continue. « La marche progressive de l'organisme animal, qui n'est pour nous qu'une abstraction commode, se convertirait en une loi naturelle[1]. »

Pour la perfection logique de la science, Comte préfère, en l'absence de preuves contraires, regarder les espèces comme fixes. Lamarck n'en a pas moins posé un problème du plus haut intérêt. Comte en signale l'importance. « La théorie rationnelle de l'action nécessaire des divers milieux sur les divers organismes reste encore presque tout entière à former. Un tel ordre de recherches, quoique fort négligé, constitue l'un des plus beaux sujets que l'état présent de la biologie puisse offrir. » On pourrait obtenir par là, ajoute-t-il, une théorie du perfectionnement des espèces vivantes, y compris même l'espèce humaine[2].

V

La philosophie anatomique et physiologique de Comte

1. *Cours*, III, 441-2.
2. *Cours*, III, 452-3.

est naturellement liée à la science de son temps. Elle se rattache surtout aux travaux de Bichat et de Blainville. Là encore, il s'efforce de poser les problèmes sous la forme la plus générale possible. L'anatomie doit commencer par l'étude des tissus, pour s'élever ensuite aux composés de plusieurs tissus, c'est-à-dire aux organes, et aux composés de plusieurs organes, c'est-à-dire aux appareils. Mais l'analyse ne doit pas s'attaquer au tissu lui-même. Tenter le passage de cette notion à celle de molécule, c'est sortir de la philosophie organique pour entrer dans la philosophie inorganique. Le tissu correspond, pour la biologie, à ce que la molécule est pour la physique. Telle était du moins la doctrine du *Cours de philosophie positive*. Plus tard, dans la *Politique positive*, Comte, instruit par les travaux de Schwann, admet que l'élément anatomique est la cellule.

Tissu ou cellule, il doit y avoir un élément anatomique fondamental. L'existence simultanée de plusieurs éléments indépendants les uns des autres altérerait beaucoup « l'admirable unité du monde organique », et par suite la perfection de la science biologique. La vie est toujours essentiellement la même. A cette considération dynamique doit donc correspondre, dans l'ordre statique, celle d'un fonds commun et invariable d'organisation primordiale, produisant successivement, par des modifications de plus en plus profondes, les divers éléments anatomiques spéciaux.

Pareillement, la physiologie ne sera tout à fait organisée que lorsqu'elle étudiera les fonctions, (au moins les fonctions organiques), dans toute l'échelle des vivants, depuis le végétal jusqu'à l'homme. Cette conception d'une physiologie générale amène Comte à insister, comme le

fera plus tard Claude Bernard, sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux. Les uns s'étudient mieux sur le végétal, les autres sur l'animal. Mais, végétal ou animal, tout organisme présente toujours deux fonctions fondamentales : 1° l'absorption de matériaux nutritifs empruntés au milieu, (assimilation de ces matériaux, et enfin nutrition) ; 2° le rejet à l'extérieur des molécules désassimilées. Toutefois, les végétaux sont les seuls êtres organisés qui vivent directement aux dépens du milieu inorganique[1].

Comte adopte sans réserve la distinction établie par Bichat entre les fonctions de la vie organique et celles de la vie animale. Il en conclut d'abord, en vertu de la corrélation du point de vue dynamique et du point de vue statique, qu'à ces fonctions distinctes correspondent des tissus distincts. Puis, il approfondit la différence des deux sortes de fonctions. Les phénomènes de la vie organique ne constituent, à vrai dire, qu'un ordre spécial de composition et de décomposition. Ils tiennent de très près à la chimie, et peuvent servir de transition entre le monde inorganique et le monde vivant[2]. Au contraire, les phénomènes de la vie animale (irritabilité, sensibilité), n'offrent point d'analogie avec les phénomènes du monde inorganique. On pourrait presque croire que la coupure s'établit, d'après Comte, non pas entre les phénomènes chimiques et les phénomènes biologiques, mais entre la vie organique et la vie animale, les phénomènes de la première se ramenant à des phénomènes physico-chimiques, et ceux de la seconde présentant des caractères tout différents.

1. *Cours*, III, 529-31 ; *Pol. pos.*, I, 594.
2. *Cours*, III, 553-6.

Telle n'est pas, cependant, la pensée de Comte. Sans doute, considérés un à un, les phénomènes de la vie organique, (absorption, circulation, exhalation, etc.) sont bien des phénomènes physico-chimiques. Mais, ce qui fait leur caractère biologique irréductible, c'est que, en réalité, il est impossible de les considérer isolément : c'est qu'il faut, pour les comprendre, se placer d'abord au point de vue de l'ensemble, et faire appel au *consensus* organique, en un mot à ce que Claude Bernard appellera « l'idée directrice. »

Dans l'étude des fonctions organiques, on commencera par l'extrémité inférieure de la série des êtres vivants, c'est-à-dire par les végétaux les plus rudimentaires. C'est là qu'on saisira les phénomènes sous leur forme la plus simple. On suivra ensuite leur complication croissante. Pour les fonctions animales, il convient au contraire de commencer par l'homme, « le seul être où un tel ordre de phénomènes soit jamais immédiatement intelligible. » A ce point de vue, l'homme est l'unité biologique par excellence. Dès qu'il s'agit des caractères de l'animalité, nous devons partir de l'homme et voir comment ils se dégradent peu à peu, plutôt que de partir de l'éponge, et de chercher comment ils se développent. La vie animale de l'homme nous aide à comprendre celle de l'éponge ; mais la réciproque n'est pas vraie[1]. Au reste, les phénomènes de la vie organique, étant les plus généraux, sont aussi les plus fondamentaux. Les fonctions de la vie animale servent d'abord aux besoins de la vie organique, en la perfectionnant. C'est en l'homme seulement que la vie végéta-

1. *Cours*, III, 380-1.

tive se subordonne à la vie de relation : encore faut-il pour cela qu'il ait atteint un haut degré de civilisation[1].

VI

Il n'est pas surprenant que la biologie, plus encore que la physique et la chimie, garde des traces de l'esprit métaphysique. Telle est, par exemple, l'hypothèse de la génération spontanée. La philosophie positive reconnaît que chaque être vivant émane toujours d'un autre semblable. Cela n'est pas établi *a priori*, mais résulte d'une « immense induction[2]. » *Omne vivum ex vivo.* Les efforts pour expliquer comment le tissu générateur serait formé lui-même par des sortes de monades organiques, (allusion à certaines théories issues de la philosophie de Schelling), ne peuvent qu'échouer. Nous ne saurions jamais rattacher le monde organique au monde inorganique que par les lois fondamentales propres aux phénomènes généraux qui leur sont communs. Les spéculations positives en anatomie et en physiologie forment un système circonscrit, dans l'intérieur duquel on doit établir la plus parfaite unité, mais qui doit demeurer toujours séparé de l'ensemble des théories inorganiques[3]. Nous voyons bien, il est vrai, qu'il n'y a pas de matière vivante par elle-même. La vie n'est pas particulière à certaines substances organisées d'une certaine façon. Elle ne leur appartient jamais que pour un temps : tout organisme dont les molécules ne se

1. *Cours*, III, 562-3.
2. *Pol. pos.*, I, 591.
3. *Pol. pos.*, I, 587.

renouvellent pas se dissout. Mais « nous ne pouvons pas plus expliquer cette instabilité que cette spécialité [1]. »

De même, nous voyons que dans les corps vivants les fonctions nutritives sont à la base du reste ; mais il n'y a pas de contradiction à « rêver » la pensée et la sociabilité chez des êtres dont la substance resterait inaltérable. De ce point de vue, le spiritualisme n'est pas moins admissible que le matérialisme. D'autant que la mort ne semble pas une conséquence nécessaire de la vie. C'est encore une idée commune à Descartes et à Comte. Ils conçoivent tous deux un organisme où le jeu des fonctions ne s'arrêterait pas de lui-même. La théorie de la mort, dit Comte, quoique fondée sur celle de la vie, en est entièrement distincte [2].

Si la biologie hésite encore souvent dans la position de ses problèmes et dans le choix de ses hypothèses, cela tient, en grande partie, aux deux tendances opposées entre lesquelles elle a oscillé au siècle dernier. D'un côté, Boerhaave, et l'école de physiologie qui se rattache plus ou moins directement à Descartes, cherchaient une explication mécaniste des phénomènes biologiques, et tendaient à réduire la biologie à la physique et à la chimie. D'autre part, Stahl en Allemagne, et l'école vitaliste de Montpellier en France invoquaient des principes métaphysiques et des hypothèses invérifiables. Ballottée ainsi d'un extrême à l'autre, la biologie n'échappait à l' « oppression » des sciences inorganiques que pour s'embarrasser de conceptions peu scientifiques [3]. C'est seulement à la fin du XVIII[e] siècle,

1. *Pol. pos.*, I, 587; *Cours*, III, 419-20.
2. *Pol. pos.*, I, 589.
3. *Cours*, VI, 766-68.

avec Haller, Gall, Bichat, qu'elle trouve son équilibre, prend possession de sa méthode, et entre enfin dans sa phase positive.

Par son extrémité inférieure, elle est contiguë à la science inorganique (phénomènes physico-chimiques de la vie végétative). Par son extrémité supérieure, (fonctions intellectuelles), elle touche à la science finale, ou sociologie. Mais l'adhérence est loin d'être aussi étroite dans un cas que dans l'autre. Au moment où l'on passe du monde inorganique au monde des êtres vivants, il y a, selon la philosophie positive, un brusque « enrichissement du réel. » La transition est très marquée. Le domaine de la biologie n'est pas aussi nettement séparé de celui de la sociologie. Car les fonctions biologiques supérieures, les fonctions intellectuelles, ne peuvent pas être analysées du point de vue de l'individu, au moins chez l'homme, mais seulement du point de vue de l'espèce. Tout en conservant la distinction des deux sciences, il faut donc admettre entre elles une sorte d'interférence. Sans doute, la sociologie ne pouvait se fonder, tant que la biologie n'avait pas fait de progrès décisifs. Mais, inversement, c'est la sociologie une fois fondée qui achève seule l'étude positive des fonctions biologiques les plus élevées.

Certes, la biologie ne s'est pas moins transformée que la chimie depuis soixante ans, et l'état où nous la voyons aujourd'hui diffère singulièrement de celui où Comte l'a connue. Elle s'est développée et différenciée bien au delà de ce qu'il pouvait prévoir. Il n'en a pas moins conçu quelques-uns de ses principes avec une force singulière. Il a eu l'idée précise de ce que pouvait être une biologie générale, une physiologie et une

anatomie uniques pour tout l'ensemble des êtres vivants. Il a connu la fécondité de la méthode comparative, et par une vue de génie, il en a signalé l'analogie avec la méthode d'analyse en mathématiques. Enfin, quoiqu'il ait refusé d'adopter l'hypothèse transformiste, il avait compris la portée de l'œuvre de Lamarck.

CHAPITRE V

La psychologie.

Dans la classification des sciences fondamentales, la psychologie n'a pas de place. La sociologie y succède immédiatement à la biologie. On s'est fondé sur ce fait pour reprocher à Comte d'avoir négligé un ordre de phénomènes des plus importants. On en a tiré contre sa doctrine en général une grave objection. Que penser d'une philosophie qui, de propos délibéré, omet une partie, et selon beaucoup de philosophes, la partie capitale de la réalité, le monde de la conscience, la nature spirituelle de l'homme?

Ainsi présentée, l'objection contient plusieurs confusions de mots et d'idées. Qu'entend-on par psychologie? Si le mot signifie: « science de l'âme obtenue par la méthode introspective », il faut avouer que Comte n'admet pas la possibilité d'une telle science. Mais l'objection portera aussi contre la plupart des psychologues de notre temps. Car ils n'admettent pas plus que Comte cette possibilité, et ils se sont efforcés de constituer la science des faits psychiques par une méthode autre que l'introspection pure et simple. Définit-on la psychologie « la science qui cherche les lois des phénomènes sensibles, intellectuels, et moraux chez l'homme et chez

l'animal ? » Il est inexact de dire qu'il n'y a point de psychologie chez Comte. Au contraire, il pense que la psychologie positive vient d'être fondée par des savants contemporains, dont il approuve la méthode. S'il n'a pas employé le mot « psychologie », c'est afin d'éviter une confusion. A ce moment, le mot était pour ainsi dire la propriété de l'école éclectique. Par méthode « psychologique », tout le monde entendait alors celle de Jouffroy. La « psychologie » était la science fondée par Cousin sur l'analyse du moi. Comte, qui combat ces philosophes, n'a pas voulu que sa théorie des phénomènes psychiques, différente de la leur, fût appelée du même nom. C'est cette précaution même qui a fini par n'être plus comprise, maintenant que « psychologie » ne désigne plus la doctrine éclectique seulement, mais toute théorie des faits mentaux, quelle qu'elle soit.

I

Comte trouve devant lui trois écoles psychologiques, qu'il combat toutes trois, pour des raisons de méthode et aussi de doctrine. Il leur laisse le soin de se réfuter mutuellement. Il s'attaquera seulement à ce qu'elles ont de commun[1].

Ces trois écoles sont les idéologues, avec Condillac, de qui ils procèdent, puis les éclectiques, et enfin les Écossais. Comte appelle aussi quelquefois les éclectiques l'école allemande, par opposition aux idéologues, qui sont l'école française, et à l'école écossaise, la première en date des trois. Il parle toujours des Écossais avec

1. *Correspondance de Comte et de J. S. Mill*, p. 162 (27 février 1843); p. 365 (21 octobre 1844).

sympathie ; il se souvient qu'il leur a dû, pour une part, son éducation philosophique. Il estime aussi la sincérité et la vigueur logique de l'idéologue Destutt de Tracy. Mais enfin ce sont là des métaphysiciens, aussi bien que les éclectiques, sur qui il porte un jugement plus sévère. Par « métaphysiciens », il entend tous ceux qui étudient les phénomènes, (ici ce sont les phénomènes psychiques), au moyen d'une méthode qui n'est plus théologique, mais qui n'est pas encore positive. En ce sens, Locke est un métaphysicien, ainsi que Condillac et ses autres successeurs du XVIIIe siècle, Hume seul excepté.

Comte accable de railleries la méthode d'observation intérieure pratiquée par les « psychologues. » La vivacité de son langage s'explique, au moins en partie, par l'indignation que lui inspirait le « charlatanisme » de Cousin. Ce « sophiste fameux », à qui il reconnaît quelques parties de l'orateur, et en particulier la mimique, exerce, selon lui, l'influence la plus fâcheuse sur les esprits [1]. Il les détourne de la voie positive, où ils étaient près d'entrer, pour les ramener à la dialectique métaphysique, ou à la rhétorique creuse et ronflante. Et, pour comble, cette « psychologie » prétend suivre une méthode scientifique ! la méthode même qui a si bien réussi dans les sciences naturelles ! Elle s'imagine pratiquer l'observation intérieure comme la physique emploie l'observation externe. Mais qu'est-ce que cette observation intérieure ? Comment le même organe peut-il avoir à la fois pour fonction de penser et d'observer qu'il pense ? On conçoit que l'homme s'observe

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 218.

lui-même, s'il s'agit des passions qui l'animent. Aucune raison anatomique ne s'y oppose, puisque les organes qui sont le siège des passions sont distincts de ceux qui servent aux fonctions observatrices. Mais, quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels, c'est chose manifestement impossible. L'organe observé ne faisant qu'un, dans ce cas, avec l'organe observateur, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu [1] ?

Cette objection ne porte pas seulement contre les éclectiques, mais aussi contre les Écossais et les idéologues. Nous la trouvons exposée déjà dans une lettre de Comte à Valat du 24 septembre 1819, alors que peut-être il ne connaissait pas encore Cousin. « Avec quoi observerait-on l'esprit lui-même, ses opérations, sa marche ? On ne peut pas partager son esprit, c'est-à-dire, son cerveau, en deux parties, dont l'une agit tandis que l'autre la regarde faire, pour voir de quelle manière elle s'y prend. Les prétendues observations faites sur l'esprit humain considéré en lui-même et *a priori* sont de pures illusions. Tout ce que l'on appelle *logique, métaphysique, idéologie,* est une chimère et une rêverie, quand ce n'est point une absurdité [2]. »

Ce texte, auquel on en pourrait ajouter beaucoup d'autres semblables, permet de rectifier une interprétation erronée, quoique fréquente, de la pensée de Comte. Il ne nie pas que nous ne soyons informés par la conscience de l'existence des phénomènes psychiques. Au contraire, il reconnaît expressément le fait. Ce qu'il regarde comme impossible, c'est d'étudier l'activité de la pensée par le moyen de la réflexion, c'est de découvrir

1. *Cours*, III, 614-17.
2. *Lettres à Valat*, p. 89-91.

les « lois intellectuelles » par une méthode d'observation intérieure. Ce sont, en un mot, des travaux comme ceux de Condillac, des idéologues, de Reid, etc., qu'il condamne dans leur principe. Il s'agit là de la théorie de la connaissance, et non de ce qu'on appelle aujourd'hui proprement *psychologie*.

Si, au lieu de rechercher spécialement les lois intellectuelles, on veut étudier les phénomènes psychiques en général, l'observation intérieure deviendra possible dans un certain nombre de cas. Mais elle ne conduira pas au but que l'on voudrait atteindre. Elle exclut l'usage de la méthode comparative, si féconde et si indispensable dans tout le domaine de la biologie. Elle n'étudie que l'homme, et encore, l'homme adulte et sain. Que nous dira-t-elle de l'enfant, de l'aliéné, de l'animal[1] ? Ira-t-on, comme Descartes, jusqu'à nier l'existence d'une vie psychique chez les animaux ? Cependant cette vie ne peut pas être étudiée par l'observation intérieure. Il faudra donc avoir recours à une autre méthode.

A vrai dire, il n'y a que deux méthodes qui conviennent à la science de ces phénomènes. Ou bien on détermine avec toute la précision possible les diverses conditions organiques dont ils dépendent. C'est l'objet de ce que Comte appelle la physiologie phrénologique. Ou bien on observe directement les produits de l'activité intellectuelle et morale. Cette étude appartient alors à la sociologie. Mais si, par la prétendue méthode psychologique, on écarte la considération de l'agent, c'est-à-dire de l'organe, et celle de l'acte, c'est-à-dire

1. *Cours*, III, 614-16.

des produits des facultés humaines, que peut-il rester « sinon une inintelligible logomachie », où des entités verbales se substituent aux phénomènes réels? Voilà donc l'étude des fonctions les plus difficiles et les plus complexes suspendue en l'air, ne tenant à rien, sans aucun point d'appui dans les sciences plus simples et plus parfaites, « sur lesquelles on prétend au contraire la faire majestueusement régner. »

Rien n'est plus opposé à l'ordre général de la nature, où nous voyons toujours les phénomènes les plus complexes et les plus nobles subordonnés, quant à leurs conditions d'existence, aux plus simples et plus grossiers. De même que les phénomènes biologiques dépendent des inorganiques, de même qu'à l'intérieur de la biologie les phénomènes de la vie animale sont subordonnés à ceux de la vie organique, de même les phénomènes intellectuels et moraux dépendent des autres fonctions biologiques. Outre leurs lois propres, les lois de tous les ordres de phénomènes sous-jacents les régissent aussi. Peut-on les étudier comme si toutes ces lois n'existaient pas? Libre au métaphysicien de le faire. Le savant, qui observe la méthode positive, procédera tout autrement.

Une méthode défectueuse devait conduire à des résultats faux. Idéologues et psychologues ont été d'accord, malgré les différences de leurs doctrines, pour mettre au premier plan les fonctions intellectuelles, et pour repousser plus loin les fonctions affectives. L'*esprit* est devenu le sujet à peu près exclusif de leurs spéculations. Voyez les titres de leurs grands ouvrages depuis Locke. « *Essai sur l'Entendement humain.* — *Les Principes de la connaissance.* — *De l'Origine de*

nos idées. — Traité des sensations. — Idéologie, etc. » Les diverses facultés affectives ont été comparativement laissées dans l'ombre. Or, c'est le contraire qu'on aurait dû faire. L'expérience montre que les affections, les passions, les penchants jouent le rôle de beaucoup le plus important dans la vie des animaux et de l'homme même. Loin qu'ils résultent de l'intelligence, leur impulsion, « spontanée et indépendante », est indispensable au premier éveil, et ensuite au développement, des diverses facultés intellectuelles. « L'homme a été représenté, contre toute évidence, comme un être essentiellement raisonneur, exécutant continuellement à son insu une multitude de calculs imperceptibles, sans presque aucune spontanéité, même dès la plus tendre enfance[1]. »

Si l'étude des fonctions psychiques avait été faite sur les animaux en même temps que sur l'homme, cette erreur n'aurait pas duré longtemps. Mais les philosophes y ont été entretenus, au contraire, par des arrière-pensées métaphysiques ou même théologiques. Il fallait que la science des fonctions mentales établît entre l'homme et les animaux une différence non pas seulement de degré, mais de nature. Il fallait encore, par une seconde exigence liée à la première, que l'âme pût être regardée comme immortelle. Il fallait, par suite, que le « moi » présentât des caractères métaphysiques d'unité, de simplicité et d'identité. Or c'est par la pensée que l'homme se distingue le plus des animaux. C'est donc à la pensée qu'on a emprunté les caractères attribués à l'âme ou au « moi. »

1. *Cours*, III, 618-19.

Mais le « moi » n'est pas, en fait, l'unité absolue que disent les psychologues éclectiques. Il est le sentiment que l'être vivant supérieur a, à chaque instant, des « sympathies » et des « synergies » qui se produisent dans l'organisme. Il est l'expression consciente de ce que l'on appelle aujourd'hui la cénesthésie. Loin de faire l'objet d'une aperception directe, comme le prétend Cousin, il est le produit indirect d'une foule de sensations et de sentiments, dont la plupart sont imperceptibles à l'état normal[1]. C'est surtout par des phénomènes pathologiques, (maladies de la personnalité, dédoublement du moi, aliénation, etc.), que l'attention du savant est attirée sur ce phénomène très complexe. Il est d'ailleurs impossible de regarder le sentiment du moi comme exclusivement propre à l'homme. Tout donne à croire qu'il existe aussi bien chez les autres animaux supérieurs. En tout cas, il n'y a point de doctrine métaphysique à fonder sur ce sentiment très complexe et très instable. Comte parle ici en successeur de Hume et de Cabanis. Il marque de la façon la plus nette son opposition à la doctrine de Cousin. Celui-ci tire de l'analyse du *moi* toute la philosophie. Comte n'en tire rien.

Il ne s'arrête pas cependant à montrer la supériorité de la méthode positive, en cette matière, sur la méthode idéologique ou métaphysique. A quoi bon ? Le progrès de la science fait justice, à la longue, des méthodes surannées et devenues stériles. Les métaphysiciens ont déjà passé de l'état de « domination » à celui de « protestation[2]. » Et quand la méthode positive prend pied

1. *Cours*, III, 601-2 ; 621-22.
2. *Cours*, III, 611.

dans un ordre de phénomènes, il est sans exemple qu'elle ne s'en rende pas maîtresse tôt ou tard.

II

La psychologie de Comte se rattache à celles de Cabanis et de Gall, sans cependant se confondre avec elles. Il loue Cabanis d'avoir eu, l'un des premiers, une conception positive des phénomènes intellectuels et moraux [1]. Cabanis s'est proposé de montrer que les phénomènes si nombreux et si divers qui se produisent dans l'être vivant et sentant, agissent et réagissent sans cesse les uns sur les autres. Les phénomènes psychiques n'échappent pas à cette loi. A chaque instant, par l'intermédiaire du système nerveux, ils subissent l'influence de l'état du corps tout entier, et ils lui font sentir la leur. Cabanis en donne un grand nombre de preuves, empruntées à l'action du sexe, de l'âge, du tempérament, de la maladie, etc. En outre, le rapport des phénomènes psychiques au cerveau est identique à celui qui existe entre une fonction quelconque et son organe, par exemple, entre la digestion et l'estomac. Ce n'est pas être matérialiste, selon Cabanis, que de refuser d'expliquer les fonctions sensibles et intellectuelles au moyen d'un principe spécial. Les causes premières nous échappent toujours. Ici comme ailleurs, le savant s'en tient à l'observation des phénomènes et à la recherche de leurs lois. D'autre part, si la psychologie prétendait partir de l'analyse du moi, elle laisserait de côté beaucoup de phénomènes dont la conscience ne nous

1. *Lettres à Valat*, p. 134 (8 septembre 1824).

avertit pas, et qui sont cependant psychiques. Remarque féconde, qui sera reprise par Maine de Biran, et dont les psychologues ont tiré, de nos jours, le plus heureux parti.

Cabanis a conçu les faits psychiques d'une façon positive, mais il n'a pas tenté d'en construire la science. C'est Gall, qui, aux yeux de Comte, est le vrai fondateur de la psychologie positive. Quelle que soit la valeur de ses localisations, — Comte ne la croit pas durable, — Gall a eu du moins le mérite de poser le problème comme il devait être posé, et d'en présenter une solution précise. D'ailleurs, Gall ne s'est pas borné à localiser les différentes facultés en différents points du cerveau. Sa doctrine propre est précédée d'une excellente critique dirigée contre la psychologie généralement admise au XVIIIe siècle.

Pour combattre Condillac, Helvétius, et les idéologues, Gall se fonde sur l'expérience, c'est-à-dire sur la physiologie et la pathologie mentales, et aussi sur l'observation des animaux. En fait, chaque individu vient au monde avec des tendances, des prédispositions, des facultés innées. La prétendue égalité naturelle de tous les hommes est une abstraction mal fondée, attendu que leurs penchants et leurs qualités peuvent différer beaucoup. Le paradoxe d'Helvétius, qui attribue l'inégalité morale et intellectuelle des hommes à la toute-puissance de l'éducation et des circonstances, est insoutenable. On ne fait pas à volonté des esprits justes ni des âmes droites. La diversité des organes entraîne la diversité des fonctions; la différence des hommes et des animaux, comme celle des hommes entre eux, tient donc à des différences anatomiques et physiologiques. Le sensualisme absolu de Condillac est ainsi réfuté par

les faits. En outre, si la psychologie n'avance pas, c'est que la distinction des facultés de l'âme, (mémoire, imagination, jugement, etc.), y a été établie arbitrairement, d'un point de vue métaphysique et logique, qui ne correspond point à la spécialité réelle des fonctions.

Gall pose le principe suivant, conclusion dernière de l'expérience, et base fondamentale de sa doctrine sur les fonctions du cerveau[1]. *Les dispositions des propriétés de l'âme et de l'esprit sont innées, et leur manifestation dépend de l'organisation.* Qu'on ne voie pas là une renaissance de l'apriorisme. Gall se défend de revenir à l' « innéité » au sens de Descartes et de Leibniz. Il ne s'agit ni d' « idées », ni de « principes » innés. Ce sont simplement des dispositions, ou tendances, ou « facultés » : par exemple, la faculté d'aimer, le sentiment du juste et de l'injuste, l'ambition, la faculté d'apprendre les langues, celle de comparer plusieurs jugements ou idées, d'en tirer des conséquences, etc. « Nous nous en tenons, dit Gall, à l'observation. Nous ne considérons les facultés de l'âme qu'autant qu'elles deviennent pour nous des phénomènes par le moyen des organes matériels. Nous ne nions et n'affirmons rien que ce qui peut être jugé par l'expérience. »

Comte souscrit à tout cela. Il condamne comme Gall les « rêveries puériles » de Condillac et de ses successeurs sur la sensation transformée[2] ; il admet comme lui la spécialité des fonctions psychiques, correspondant à la spécialité des organes cérébraux. Mais il ne lui emprunte que son principe. Il a, contre la psycho-

1. *Cours*, III, 631-2. — Gall, *Anatomie et physiologie du système nerveux*, Paris, 1810, II, 6 7.
2. *Cours*, III, 626-7.

logie même de Gall, les plus fortes objections. Sans doute, de son temps, personne n'aurait pu faire mieux et son effort mérite d'être admiré. Mais ses erreurs, pour avoir été inévitables, n'en sont pas moins des erreurs.

D'abord, Gall a eu tort de trop isoler du système nerveux le cerveau, qui en est, en fait, un prolongement, comme le prouve l'anatomie comparée[1]. Gall considérait les systèmes de la vie automatique, du mouvement volontaire, et des sens comme entièrement distincts. Il ne comprenait dans le cerveau que les organes nerveux qui, au moins chez les animaux les plus parfaits, sont les organes spéciaux de la conscience, des industries instinctives, des penchants et des facultés de l'esprit et de l'âme. Comte oppose à cette thèse les faits rassemblés par Cabanis, et la solidarité de tous les éléments de l'être vivant. Ni le cerveau ne peut être isolé du reste du système nerveux, ni le système nerveux du reste de l'organisme.

De plus, Gall a multiplié arbitrairement les facultés. Il en avait établi 27. Spurzheim a porté ce nombre à 35. D'autres l'ont encore augmenté. Chaque phrénologue créera bientôt une faculté et son organe, pour peu que le cas lui semble opportun, avec autant d'aisance que les idéologues et les psychologues construisent des entités[2]. Ces créations sont presque toujours fort maladroites. Ainsi, on a établi une « aptitude mathématique » innée. Pourquoi pas aussi une aptitude chimique, anatomique, etc. ? Et cette aptitude mathématique se manifeste par la facilité à exécuter des calculs! Mais l'esprit mathématique, loin d'être une aptitude

1. *Cours*, III, 666-8.
2. *Cours*, III, 654-5.

isolée et spéciale, présente toutes les variétés que peut offrir l'esprit humain par les différentes combinaisons des facultés vraiment élémentaires. Par exemple, tel grand géomètre a surtout excellé par la sagacité de ses inventions, tel autre par la portée et l'étendue de ses combinaisons, un troisième par le génie du langage et l'institution des signes, et ainsi de suite. Des monographies bien faites, à ce point de vue, sur de grands savants et de grands artistes, seraient extrêmement précieuses pour le progrès de la psychologie.

Pour conclure, « l'analyse phrénologique fondamentale » est à refaire. De Gall, Comte ne conserve que « l'impulsion. » La plupart des localisations que Gall a cru établir doivent être abandonnées. Il a eu raison de les chercher, car il montrait ainsi la voie où la science devait s'engager. Une hypothèse positive, même erronée, est toujours un service rendu aux débuts d'une science. Mais il ne subsiste de la doctrine de Gall que deux principes, désormais indiscutables : 1° l'innéité des diverses dispositions fondamentales, soit affectives, soit intellectuelles ; 2° la pluralité des facultés distinctes et indépendantes les unes des autres, « quoique les actes effectifs exigent ordinairement leur concours plus ou moins complexe. » Ces deux principes sont d'ailleurs les deux faces corrélatives et solidaires d'une même conception, qui s'accorde avec ce que le « bon sens » a toujours pensé de la nature humaine. Elle correspond à la division du cerveau, au point de vue anatomique, en un certain nombre d'organes partiels, à la fois indépendants et solidaires les uns des autres. Établir et démontrer le détail de cette correspondance : tel est l'objet de la « physiologie phrénologique. »

III

Comte a repris la tentative où Gall avait échoué. Mais sa doctrine a passé par deux formes successives. Il a lui-même appelé l'attention sur l'importance et sur les causes de ce changement.

En 1837, quand il écrivait le troisième volume du *Cours de philosophie positive,* il suivait encore de près, non seulement la conception générale de Gall, mais aussi ses hypothèses anatomiques et physiologiques. Il pensait alors que « la doctrine que Gall a déduite de la méthode représente avec une admirable fidélité la vraie nature morale et intellectuelle de l'homme et des animaux. » Il approuvait la division des facultés en affectives et intellectuelles, les organes des premières occupant tout le cerveau postérieur et moyen, et les organes des autres occupant seulement le cerveau antérieur, c'est-à-dire le quart ou le sixième de la masse encéphalique, « ce qui rétablit tout d'un coup, sur une base scientifique, la prééminence des facultés affectives. » Il acceptait même la subdivision de celles-ci en penchants et sentiments, et celle des facultés intellectuelles en facultés perceptives et facultés réflexives.

A ce moment, ses objections portaient surtout sur la multiplication excessive des facultés, et sur l'insuffisance de l'anatomie du cerveau qui accompagnait la distinction de facultés si nombreuses. Les anatomistes, pensait-il, avaient raison de protester contre le procédé des phrénologues. Ceux-ci concluent de la prétendue existence d'une faculté irréductible à celle d'un organe correspondant dans le cerveau. Mais l'anatomie ne sau-

rait ainsi se faire *a priori*. Le but de toute théorie biologique étant d'établir une exacte harmonie entre l'analyse anatomique et l'analyse physiologique, cela suppose évidemment qu'elles n'ont pas été calquées l'une sur l'autre, et que chacune d'elles a été opérée d'une manière distincte. Il faut donc reprendre l'analyse de l'appareil cérébral par une série directe de travaux anatomiques, en faisant provisoirement abstraction de toute idée de fonction, ou du moins en ne l'employant qu'à titre d'auxiliaire de la recherche anatomique[1].

En 1851, dans le premier volume de la *Politique positive*, l'attitude de Comte est toute différente. Il ne reconnaît plus à la psychologie de Gall qu'un intérêt historique. Sa propre conception de la psychologie est devenue toute autre. C'est la fondation de la sociologie qui a déterminé ce grand changement.

Sans doute, le mérite de Gall reste extrêmement grand. Il a rendu un service capital en osant construire une théorie positive des fonctions intellectuelles et morales. Sans cette théorie, qu'il croyait d'abord exacte dans ses traits généraux, Comte n'aurait pas pu entreprendre d'appliquer la méthode positive aux faits sociaux, ni par conséquent fonder sa philosophie. Aussi a-t-il voué à Gall une reconnaissance presque aussi vive qu'à Condorcet, son « père spirituel. » Mais, la sociologie une fois fondée, Comte, jetant un regard en arrière, comprend que la « théorie cérébrale » de Gall est insoutenable. Elle a été comme un pont provisoire, sur lequel la philosophie positive a franchi l'intervalle qui sépare la biologie pro-

1. *Cours*, III, 651-2.

prement dite de la sociologie. A peine est-elle parvenue sur l'autre bord, que le pont s'écroule. Peu importe : il suffit que Comte, grâce à lui, ait pris pied sur le terrain sociologique. Il peut maintenant revenir en toute sécurité à l'étude des fonctions mentales. « Quand j'eus fondé la sociologie, dit-il, je compris enfin que le génie de Gall n'avait pu construire une véritable physiologie du cerveau, faute de connaître les lois de l'évolution collective, qui seule doit en fournir à la fois le principe et le but. Je sentis dès lors que cette tâche, que j'attendais auparavant des biologistes, appartenait à la seconde partie de ma propre carrière philosophique[1]. »

La psychologie, qui, dans le *Cours de philosophie positive,* était biologique par essence, et s'achevait simplement dans la sociologie, devient, dans la *Politique positive,* sociologique par essence, et n'est plus que secondairement biologique. Dès 1846, Comte a pris conscience de cette orientation nouvelle de sa pensée. Pendant les cinq années qui suivent, il ne cesse de travailler à son « tableau cérébral. »

Tout d'abord, il ne réclame plus une étude anatomique parallèle à l'analyse des fonctions mentales, et indépendante d'elle. Il entend désormais déterminer ces fonctions en dehors de toute recherche anatomique. « Le principe logique de cette construction consiste, pour moi, dans son institution subjective. » Il subordonne systématiquement l'anatomie à la physiologie, et il conçoit désormais la détermination des organes cérébraux comme le complément, et même comme le

1. *Pol. pos.*, I, 729.

résultat de l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales. Au fond, « ce sujet n'a jamais comporté que la méthode subjective, bien ou mal employée. » Elle est commune aux disciples de Gall et à ses adversaires. Ce qui a manqué jusqu'ici à la psychologie, ce ne sont pas des localisations assez exactes, mais bien une analyse assez approfondie des phénomènes intellectuels et moraux. Et, de fait, il était impossible de bien traiter ce problème, tant que l'on ignorait les lois de la sociologie, « seule compétente envers ces nobles fonctions[1]. »

Ainsi, pour déterminer les facultés élémentaires, celles qui sont irréductibles, et dont le concours produit les phénomènes complexes que la conscience saisit, la méthode sera à la fois subjective et sociologique. Car le sujet qu'il faut analyser n'est pas la conscience individuelle, dont l'étude est trop peu accessible, et la vie trop courte : c'est le sujet universel, c'est l'*humanité*, « le cas de l'espèce étant seul assez développé pour caractériser les diverses fonctions. » A cette analyse se joindra, comme procédé de contrôle, l'observation des animaux. En effet, toutes nos dispositions innées appartiennent aussi aux autres animaux supérieurs. Si donc l'étude de l'homme semblait établir des fonctions élémentaires morales, ou même intellectuelles, dont on ne verrait aucune trace chez ces animaux, on devrait par cela seul reconnaître que l'analyse a été imparfaite, et qu'on a considéré comme irréductibles des résultats composés. « *L'inspiration sociologique contrôlée par l'appréciation zoologique* : tel est le principe général de la théorie positive de l'âme[2]. »

1. *Pol. pos.*, I, 671-2.
2. *Pol. pos.*, I, 672-3.

Comte obtient, par cette méthode, 18 facultés irréductibles, dont 10 se rapportent au cœur, 5 à l'esprit et 3 au caractère. A chacune il assigne un organe spécial. Il place les organes du cœur à la partie postérieure du cerveau et dans le cervelet, les organes de l'esprit dans le cerveau antérieur, et ceux du caractère dans la région intermédiaire. Libre aux anatomistes de vérifier *a posteriori* la séparation des 18 éléments que Comte a distingués *a priori* dans l'appareil cérébral. L'existence de ces organes lui paraît, en tout cas, suffisamment démontrée. La détermination anatomique n'a pas beaucoup d'importance. On pourrait se borner à spécifier le nombre et la situation des organes, que l'on a déduits du nombre et des rapports des fonctions élémentaires. On n'aurait pas besoin d'en connaître la forme ni la grandeur. L'utilité des localisations cérébrales ressemble à celle que les géomètres retirent des courbes pour mieux penser aux équations[1]. L'organe est simplement l'équivalent statique de la fonction de l'âme. Il suffit que nous en connaissions l'existence et la position, afin d'y situer, pour ainsi dire, toutes les relations de la fonction elle-même. Il joue le rôle d'une figure schématique.

Ainsi, la théorie du cerveau et de l'âme n'est plus « simultanée. » En fait, la théorie de l'âme est construite d'abord, par une méthode subjective et indépendante, et sans aucun égard à la disposition de l'appareil cérébral. Cette disposition est déduite, après coup, de la théorie de l'âme une fois établie.

Revenant alors à la psychologie de Gall, Comte peut

1. *Pol. pos.*, I. 731-2.

s'en expliquer les défauts. Gall avait « oscillé entre l'inspiration subjective et les tendances objectives », sans adopter un plan systématique. Cette fluctuation empirique n'avait pas eu d'inconvénient trop grave en ce qui concerne la théorie des fonctions affectives. Sans doute, Gall avait établi une distinction mal fondée entre les penchants et les sentiments. Mais il n'avait pu se méprendre sur les inclinations fondamentales de la nature humaine. A défaut de la vraie méthode, il était soutenu sur ce point par la sagesse vulgaire, et par l'observation des animaux. C'est au sujet des fonctions intellectuelles qu'il s'est trompé tout à fait, parce que là ces deux secours lui manquaient, et que rien ne suppléait, dans ce cas, à la vraie méthode, encore inconnue. Pour découvrir les lois statiques et dynamiques de l'intelligence, il fallait quitter le point de vue de la biologie. Comte substitue donc à la théorie de Gall une nouvelle classification des fonctions intellectuelles. Il distingue les facultés de conception et les facultés d'expression. Il indique les rapports des fonctions proprement intellectuelles avec les fonctions affectives et avec les fonctions de mouvement. Il fait sentir la relation très étroite qui lie le désir à la volonté. Enfin, pour déterminer les fonctions intellectuelles fondamentales, il se fonde sur l'évolution historique de l'espèce humaine.

Il n'entre pas dans le dessein de cet ouvrage d'exposer en détail la théorie de Comte, et d'examiner une à une les dix-huit facultés irréductibles du tableau cérébral. Mais le caractère systématique de la doctrine n'empêche pas qu'on n'y relève un certain nombre de vues psychologiques intéressantes ou profondes. Pour

nous borner à quelques exemples, Comte a rapproché l'imitation de l'habitude, et il a ramené l'habitude elle-même « à la grande loi cosmologique de la persistance », qui se modifie dans l'ordre vital par l'intermittence des phénomènes[1]. Il a remarqué que l'attention ne se produit jamais sans un phénomène affectif dont elle dépend[2]. Il a indiqué aussi la distinction des états forts et des états faibles, et la « réduction » des images par les perceptions actuelles. « Si nos images pouvaient offrir autant d'intensité, dit-il, que nos sensations extérieures, notre état mental ne comporterait aucune consistance. L'appréciation du dehors se trouverait troublée par cette concurrence du dedans... » De là, une théorie de l'hallucination et de l'aliénation[3].

La théorie de la perception que Comte oppose au sensualisme abstrait des idéologues est liée à sa conception générale des rapports du sujet et de l'objet. Nos opérations intérieures ne sont jamais que le prolongement direct ou indirect de nos impressions extérieures. Mais, « réciproquement, celles-ci se compliquent toujours des autres, même dans les cas les plus élémentaires. » La sensation, qui paraît simple, résulte déjà d'une combinaison très complexe[4]. Car il n'y a de sensations vraiment perçues qu'après des impressions réitérées. Si l'esprit est jamais passif, ce ne peut être qu'à la première fois. Dès la seconde, il se trouve déjà préparé par la précédente, combinée avec l'ensemble des acquisitions antérieures. Et Comte insiste sur « la par-

1. *Cours*, III, 596-8; *Pol. pos.*, I, 598-9.
2. *Pol. pos.*, I, 727.
3. *Pol. pos.*, II, 383.
4. *Pol. pos.*, I, 712-14.

ticipation habituelle du raisonnement dans les opérations attribuées à la seule sensation. » L'activité propre de l'esprit entre dans tous ses actes, même dans les plus humbles.

La pathologie mentale existe à peine, faute d'esprit scientifique chez les aliénistes. Pourtant, si le principe de Broussais est vrai, c'est-à-dire, si les phénomènes morbides se produisent en vertu des mêmes lois que les phénomènes normaux, quel parti les savants ne devraient-ils pas tirer des maladies mentales ! Ce sont des cas privilégiés que la nature réalise pour eux, de véritables expériences, où ce qui est inséparable dans l'état normal apparaît dissocié. Que de lumière pourrait être jetée par là sur bien des questions physiologiques et même anatomiques, en particulier en ce qui concerne le sentiment du moi, (maladies de la personnalité, aboulie, etc.), et les facultés d'expression, isolées des facultés de conception, (maladies du langage) !

La psychologie animale ne serait pas moins instructive. Toutes les facultés affectives et intellectuelles sont communes aux hommes et aux animaux, hormis peut-être les aptitudes intellectuelles les plus éminentes. Encore cette exception est-elle douteuse, si l'on compare sans prévention les actes des mammifères les plus élevés à ceux des sauvages les moins développés. Il faudrait étudier les mœurs et l'esprit des espèces sauvages. Il faudrait observer les changements qu'introduit chez elles la domestication. Ici encore, tout ou presque tout est à faire[1].

1. *Cours*, III, 660.

IV

Il y a donc, quoi qu'on ait dit, une psychologie de Comte. Et, qui plus est, cette psychologie n'est pas très éloignée, en un sens, de celle des Écossais et des éclectiques, dont il a tant combattu la méthode. Les points de contact sont nombreux et importants. De part et d'autre, les phénomènes psychiques sont rapportés à des facultés, et celles-ci représentées comme des « dispositions », ou « propriétés » innées. De part et d'autre, le problème psychologique essentiel paraît être de déterminer le nombre et les rapports de ces facultés, dont l'action diversement combinée produit les phénomènes psychiques : il s'agit, avant tout, de ne pas considérer comme une faculté élémentaire ce qui résulte en effet du concours de plusieurs, ou inversement. De part et d'autre enfin, on prétend fonder cette doctrine des facultés innées sur l'observation de la nature humaine.

Comte avait vu lui-même que, au moins pour la critique de Condillac, il se trouvait d'accord avec les éclectiques. Il ne leur refusait sur ce point que l'originalité. Ils n'ont fait, selon lui, que vulgariser, en des déclamations obscures et emphatiques, ce que les physiologistes comme Charles Bonnet, Cabanis, et principalement Gall et Spurzheim avaient exposé depuis longtemps à ce sujet, d'une manière plus nette, et surtout plus exacte. De son côté Garnier, l'auteur du *Traité des Facultés de l'Ame*, avait fort bien aperçu les rapports de l'éclectisme avec la doctrine de Gall, et les avait

étudiés dans un ouvrage intitulé *De la Phrénologie et de la Psychologie comparées*, qui parut en 1839.

Pourquoi donc Comte attaque-t-il les éclectiques avec tant d'insistance et tant de violence, si, en fait, les résultats de sa psychologie ne s'éloignent pas beaucoup de ce qu'ils disent ? — C'est qu'en réalité, sous les ressemblances apparentes de doctrine, se cache une divergence de méthode aussi grave qu'on puisse la concevoir. Pour Cousin, et surtout pour le Cousin d'avant 1830, la psychologie n'est pas une fin en elle-même. Elle est un moyen qui lui sert à s'élever à la science de l'être en soi et de l'absolu. Le « moi » qu'il analyse est indépendant de l'organisme. C'est là ce que Comte condamne comme un retour en arrière. « Quelques hommes, méconnaissant la direction actuelle et irrévocable de l'esprit humain, ont essayé depuis dix ans de transplanter parmi nous la métaphysique allemande, et de constituer, *sous le nom de psychologie*, une prétendue science entièrement indépendante de la physiologie, supérieure à elle, et à laquelle appartiendrait exclusivement l'étude des phénomènes moraux[1]. » Et cette tentative de réaction se produit au moment même où les travaux de Cabanis et de Gall viennent de faire entrer cette étude dans la voie positive !

Il va de soi, dans le système de Comte, que les phénomènes psychiques sont subordonnés, quant à leurs conditions d'existence, à tous les ordres de phénomènes naturels plus généraux. Comte devait donc naturellement suivre Cabanis et Gall. Mais il a pensé que, pour établir la science des « fonctions transcendantes », le

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 218.

point de vue biologique était insuffisant. Les considétraions anatomiques ne sont, dans ce cas, qu'une sorte de réduplication et de transcription des considérations physiologiques. Comme le disait de son côté Maine de Biran, en des termes curieusement semblables à ceux de Comte, « une distinction de sièges attribués à l'exercice de chaque faculté doit se référer nécessairement elle-même à une autre division des facultés préétablie..... Des hypothèses ainsi entées sur des hypothèses d'un ordre différent ne contribueraient pas beaucoup à éclairer l'analyse de nos fonctions intellectuelles [1]. » Seulement, au lieu de faire appel, comme Maine de Biran, à la réflexion, Comte s'élève du point de vue biologique au point de vue sociologique. Il reconnaît que la méthode subjective convient seule à la science des phénomènes psychiques. Mais, à la place de la *méthode subjective métaphysique*, par laquelle le moi a l'illusion d'analyser ses opérations, et de saisir sa propre activité, il emploiera la *méthode subjective positive*. Le sujet dont il fera l'analyse sera l'esprit humain, ou pour mieux dire, l'âme humaine considérée dans son évolution continue, c'est-à-dire dans ses religions, dans ses sciences, dans sa philosophie, dans son langage et dans son art. Là est la matière d'une psychologie qui ne sera plus chimérique, mais réelle, qui sera positive, en un mot, comme la biologie dont elle dépend et qui s'achève en elle.

Si on laisse de côté la conception des « facultés », que Comte a acceptée un peu vite des mains des Écossais et de Gall, et le « tableau cérébral », qu'il a cru

1. Maine de Biran, *Œuvres inédites* (éd. Cousin), II, 55 58

définitivement construit, sa psychologie contenait plus d'un germe important et fécond. A la psychologie éclectique, qui n'est pas positive, Comte substituait deux sciences qui le sont. D'abord, une science expérimentale des phénomènes psychiques étudiés dans leurs rapports avec leurs conditions organiques : c'est la psychologie physiologique, dont personne ne conteste plus aujourd'hui la légitimité. Puis, par l'introduction du point de vue sociologique, Comte ouvrait la voie à toute une série d'études qui commencent à se développer, (psychologie sociale, psychologie ethnique, psychologie des foules, etc.). On dit souvent que les lois sociales ont leur fondement dans les lois psychologiques. Mais la réciproque n'est pas moins vraie. Les lois psychologiques, du moins les lois mentales et morales, sont, en même temps, des lois sociologiques, puisqu'elles ne se révèlent que dans l'étude de l'histoire intellectuelle de l'espèce humaine. « Il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais bien l'homme par l'humanité. » Au Γνῶθι σεαυτόν de l'ancienne psychologie, la méthode positive substitue ce précepte : « Pour vous connaître, connaissez l'histoire. » L'homme ne prend conscience de lui-même que s'il se replace dans l'évolution de l'humanité.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Passage de l'animalité à l'humanité. L'art et le langage.

Dans l'étude comparée de l'homme et de l'animal, la plupart des philosophies qui ont précédé la doctrine positive ont pris pour postulat qu'il y avait entre ces êtres une différence de nature, et non pas seulement de degré. Quelle que soit la diversité fondamentale à laquelle on ramène les autres, raison, langage, sens moral, religion, etc., on conçoit, le plus souvent, un « règne humain », situé au-dessus du règne animal, et nettement séparé de lui. Se fondant sur l'analyse de la conscience humaine actuelle, ces philosophes reconnaissent un ordre de « réalités morales », où les animaux n'ont point accès. Ils donnent ainsi à la science de l'homme un objet privilégié, qui la sépare de l'ensemble des sciences naturelles.

La méthode positive n'admet ni ce postulat, ni les conséquences qu'on en tire. Elle se caractérise, en général, par la substitution du point de vue objectif au point de vue anthropocentrique, et de l'observation à l'imagination. Elle ne change point brusquement d'orientation quand elle en vient à l'étude de l'homme. Il ne s'agit donc pas

pour elle de savoir quelle idée l'homme se fait aujourd'hui de lui-même, et de ses rapports avec les autres êtres vivants. Il entre dans cette idée des éléments d'origine religieuse et métaphysique, dont la présence s'explique par des raisons historiques. Il s'agit d'observer la nature de l'homme dans ses rapports *réels* avec les autres êtres. Aussitôt l'homme, ainsi considéré, reprend sa place au sommet de l'échelle zoologique.

Le problème se posera donc dans les termes suivants : Étant donné que l'homme fait partie de la série animale, dont il est le terme le plus élevé, mais encore un terme, rendre compte des différences qui le mettent aujourd'hui si haut au-dessus du terme immédiatement suivant. C'est prendre le contrepied de presque tous les philosophes, pour qui le difficile est de rendre compte des ressemblances qui existent entre l'homme et l'animal. C'est la position que choisira Darwin dans la *Descendance de l'homme*.

Comte s'appuie sur deux postulats. Le premier affirme l'identité foncière des fonctions essentielles chez l'homme et chez les animaux. L'ensemble des facultés intellectuelles et morales constituant le complément nécessaire de la vie animale proprement dite, on concevrait difficilement que toutes celles qui sont fondamentales ne fussent point, par cela même, « communes, à des degrés divers, à tous les animaux supérieurs, et peut-être même au groupe entier des ostéozoaires[1]. » Les fonctions animales sont un épanouissement de la vie organique, destiné d'abord à rendre cette vie plus parfaite et plus complexe : de même, les fonctions intel-

1. *Cours*, III, 661.

lectuelles et morales sont, à l'origine, un épanouissement de la vie animale, et doivent, par conséquent, se trouver, au moins en puissance, partout où la vie animale a atteint un certain degré de développement.

Ce postulat, d'après Comte, est suffisamment établi par la biologie, au moyen de la méthode comparative. Tous les principaux caractères que l'orgueil et l'ignorance érigent en privilèges absolus de notre espèce se montrent aussi, plus ou moins rudimentaires, chez la plupart des animaux supérieurs[1]. On s'y est mépris, parce que l'idéologie et la psychologie métaphysique plaçaient au premier plan, dans l'étude des fonctions psychiques, l'intelligence. Celle-ci met en effet, aujourd'hui, une distance immense entre l'homme et l'animal. Mais une psychologie plus exacte reconnaît que les fonctions mentales les plus énergiques et les plus « fondamentales » sont les fonctions affectives, puisque, à défaut de l'impulsion qu'elles donnent, l'intelligence elle-même ne se développerait pas. Aussitôt, l'analogie entre l'homme et les animaux apparaît : car les fonctions affectives leur sont communes. Il en est de même des fonctions intellectuelles, lorsqu'on fait abstraction du développement qu'elles ont pris chez l'homme. En un mot, si la supériorité dynamique de l'espèce humaine sur les autres est très grande, sa supériorité statique est faible. Le problème consiste à chercher comment, à une différence si peu importante en apparence dans les organes, correspond une différence si considérable dans les fonctions[2].

Ici intervient le second postulat : « La constitution

1. *Pol. pos.*, I, 602.
2. *Pol. pos.*, I, 638-9.

fondamentale de l'homme est invariable. » *Évolution, mais non transformation* : ce grand principe, transmis par la biologie à la sociologie, domine cette dernière science tout entière. Dans le cours de la longue histoire qui mène l'humanité de l'animalité sauvage à la civilisation positive[1], rien d'absolument nouveau n'apparaît. Tout ce qui se manifeste peu à peu préexistait dans la nature de l'homme, — à l'état de virtualité, il est vrai ; et cet état n'aurait peut-être jamais cessé, si un ensemble de conditions favorables ne s'était trouvé réuni.

Les fonctions mentales qui sont indispensables à la vie organique et à la vie animale proprement dites ont atteint très vite le degré de développement sans lequel l'espèce aurait dû disparaître. Au contraire, les « dispositions fondamentales » les plus élevées de notre nature ont dû rester longtemps latentes, et ne se manifester que peu à peu. Mais, si le développement en a été tardif, il est, en revanche, continu et indéfini. Aussi tendent-elles à devenir prépondérantes, bien que l' « inversion » de l'économie primitive ne puisse jamais devenir complète. L'humanité émerge progressivement de l'animalité. La plus éminente civilisation est donc, au fond, tout à fait conforme à la nature : car elle n'est que la manifestation de plus en plus marquée des propriétés les plus caractéristiques de notre espèce. En ce sens, notre évolution sociale doit être comprise « comme le terme extrême d'une progression continuée sans interruption parmi tout le règne vivant depuis les plus simples végétaux, la

1. *Cours*, V, 81.

prédominance des fonctions organiques devenant de moins en moins exclusive, pour faire place d'abord à celle des fonctions animales proprement dites, puis enfin à celle des fonctions intellectuelles et morales, dont le développement est la définition même de l'humanité[1]. »

Ainsi, la chaîne des êtres est ininterrompue. Mais Comte, nous le savons, n'a pas accepté l'hypothèse de Lamarck. Il croit à la fixité des espèces. Il admet sans doute, dans une mesure que la science fixera un jour, des acquisitions lentement incorporées aux organismes par l'hérédité. Mais il ne pense pas qu'elles aillent jusqu'à transformer les espèces. Toute l'évolution de l'homme doit donc s'expliquer par sa constitution originelle. Au fond, Comte maintient ici, comme partout dans la nature, la parfaite correspondance du point de vue statique et du point de vue dynamique. Le cas de l'homme ne peut pas faire exception à cette loi encyclopédique, qui se vérifie dans tous les ordres de phénomènes, depuis les plus simples jusqu'aux plus compliqués. Comme à l'équation correspond tout le tracé de la courbe, à la « nature fondamentale » de l'homme doit correspondre tout le développement de l'humanité. A cette condition seulement, la sociologie est possible comme science. Or la sociologie positive existe : le postulat est donc légitimé.

II

La théorie des rapports de l'homme et de l'animal se trouve ainsi déduite des principes généraux de la philo-

1. *Cours*, IV, 498-500.

sophie positive. Mais elle peut se vérifier aussi, *a posteriori*, par la critique des arguments de la théorie adverse, au moyen de l'observation et de l'expérience.

Le premier de ces arguments, et celui qui fait en général le plus d'impression, oppose l'instinct des animaux à l'intelligence de l'homme. Il représente l'instinct comme aveugle et fatal, l'intelligence comme libre et progressive. Mais cette antithèse ne résiste pas à l'examen des faits. On a tort d'appeler instinct une « tendance fatale des animaux à l'exécution machinale d'actes uniformément déterminés par les circonstances correspondantes, et n'exigeant ni même ne comportant aucune éducation proprement dite. » Cette tendance fatale n'existe pas. C'est une supposition gratuite, peut-être un reste de l'hypothèse cartésienne sur l'automatisme des bêtes. Georges Leroy, dans ses charmantes *Lettres sur les animaux*, a fait voir que, chez les mammifères et les oiseaux de nos contrées, la fixité dans la construction des habitations, dans les habitudes de chasse, dans le mode de migration, etc., n'existait que pour les naturalistes de cabinet, ou pour les observateurs inattentifs[1].

Sans doute, des habitudes peuvent devenir héréditaires. Mais il n'y a là qu'un phénomène commun aux hommes et aux animaux, et ces habitudes se modifient, si les circonstances qui les ont produites viennent à changer. C'est en ce sens seulement que l'on peut admettre la formule de M. de Blainville : « L'instinct est la raison fixée, la raison est l'instinct mobile. » Il faut surtout comprendre que l'instinct ne s'oppose pas à l'intelligence. Que doit-on désigner vraiment par

1. *Cours*, III, 624-5.

instinct ? « Une impulsion spontanée vers une direction déterminée, indépendamment de toute influence étrangère. » Mais, dans cette acception, le mot s'applique à l'activité d'une faculté quelconque, aussi bien des facultés intellectuelles que des autres. Il n'y a point de contraste entre l'instinct et l'intelligence. On dira d'un enfant qu'il a « l'instinct » de la musique, du dessin, du calcul, etc. En ce sens, l'homme a certainement autant et plus d'instincts que les animaux. Si, d'autre part, on appelle intelligence la faculté de modifier sa conduite d'après les circonstances de chaque cas, les animaux sont, comme l'homme, plus ou moins intelligents et raisonnables. Autrement, il est clair qu'ils seraient condamnés à disparaître très vite.

Mais les animaux n'ont point de langage. — Autre erreur d'observation. Les animaux supérieurs ont un certain degré de langage correspondant à la nature et à l'étendue de leurs relations. Ce langage n'est pas plus fixe que les prétendus instincts. Le langage de chaque espèce sociale est frappé d'un arrêt de développement, précisément comme la société que cette espèce tendait à fonder. Les limites de son progrès, qu'elle ne dépasse pas en effet, résultent de l'ensemble des obstacles qu'elle rencontre, par suite de la concurrence des autres espèces, et particulièrement de l'espèce humaine, sans parler de ceux que peut présenter aussi l'imperfection des organes[1].

Beaucoup d'animaux sont susceptibles de besoins désintéressés. Ils aiment, par exemple, à exercer leurs fonctions animales pour le plaisir de les exercer, c'est-

1. *Pol. pos.*, II, 229-30.

à-dire à jouer. Certains d'entre eux éprouvent des impressions esthétiques. Ils sont aussi, sans aucun doute, capables de sentiments altruistes. Tantôt ces sentiments se présentent sous la forme d'affections domestiques, et tendent à rendre la vie solitaire insupportable à l'individu. La vie de famille devient alors permanente. Tantôt un animal se voue au service d'une race supérieure. Savons-nous jusqu'où irait le progrès de l'altruisme chez certaines espèces animales, si leur intelligence avait pu se développer davantage, et si les conditions ambiantes leur avaient permis un progrès social plus étendu?[1]

Enfin, les animaux ont même un rudiment de religion, si l'on entend par là un essai d'interprétation des phénomènes qui les frappent. Ceux qui sont assez élevés pour manifester, en cas de loisir suffisant, une certaine activité spéculative, parviennent spontanément, de la même manière que nous, à une sorte de fétichisme grossier, consistant à supposer les corps extérieurs animés de volonté et de passions[2]. « Un enfant, un sauvage, un chien, un singe, voyant une montre pour la première fois, y verront une sorte d'animal. » Mais Comte ajoute aussitôt que la principale différence entre l'homme et l'animal demeure l'impossibilité pour celui-ci de sortir du plus bas degré du fétichisme, et de s'élever à une véritable religion. Aucune société animale « ne combine assez la sociabilité avec l'intelligence, pour constituer jamais une association religieuse[3]. » Comte aurait sans doute approuvé la définition de

1. *Pol. pos.*, I, 613-4.
2. *Cours*, V, 30.
3. *Pol. pos.*, II, 348-9.

M. de Quatrefages, qui appelle l'homme un animal religieux. Le pas décisif a été franchi le jour où l'intelligence de l'homme a passé du fétichisme à l'astrolâtrie[1]. Cette « grande création des dieux » a été le premier essai de l'activité purement spéculative de son esprit. Tout le développement ultérieur de l'humanité est sorti de là.

Ainsi, les arguments qui prétendent établir entre l'animal et l'homme une distance infranchissable reposent, en général, sur des faits mal observés. Nous trouvons, au contraire, chez les animaux les rudiments plus ou moins visibles de tout ce qui a si magnifiquement évolué dans l'humanité. Comment et pourquoi cette espèce est-elle devenue pour ainsi dire incomparable, incommensurable avec les autres, nous ne pouvons le décrire en détail. Elle a dû avoir le dessus, non pas en vertu de tel ou tel avantage particulier, (bien qu'important), comme la station droite ou la possession d'une main, mais à cause d'un concours de beaucoup de conditions favorables, dont l'ensemble lui permettait un développement pour ainsi dire indéfini. A partir d'un certain moment, l'arrêt de l'évolution sociale des autres espèces fut définitif, le progrès de l'espèce humaine, décisif. L'influence initiale des diverses conditions ne saurait être estimée d'après le développement présent des diverses facultés humaines, car ce développement est dû surtout à la vie sociale qu'elles ont permise. Chacune des supériorités de l'homme peut avoir été très peu marquée à l'origine. Le temps, l'action des autres fonctions supérieures, l'exercice, l'hérédité ont joué là leur

1. *Cours*, V, 100-1.

rôle. Les « attributs humains » ont donc dû croître constamment, en consolidant toujours « l'ascendant » qu'ils avaient déterminé. En même temps, les attributs correspondants ont dû décroître dans les espèces rivales, immobilisées et comprimées. Peu à peu, sans doute, l'intervalle s'est élargi, jusqu'à devenir un fossé si large et si profond que l'on n'imagine plus comment il a pu être franchi. Mais la biologie et la sociologie nous enseignent à en mieux juger. Nous l'allons voir, avec quelque détail, au sujet de l'importante question du langage.

III

La théorie du langage avait été, pendant le XVIII[e] siècle, un des objets favoris de la spéculation philosophique. Celle-ci y avait procédé, en général, par l'analyse abstraite et logique. Elle voyait surtout dans le langage un produit des facultés intellectuelles de l'homme. Mais, déjà, dès la seconde moitié du siècle, cette conception avait été attaquée, en Allemagne, par l'école qui commença la réaction contre les « philosophes », et dont le nom le plus illustre est Herder. En France, l'école traditionnaliste sentit que l'on touchait là à l'un des points faibles de la philosophie du XVIII[e] siècle. Elle insista sur les caractères du langage que cette philosophie n'expliquait pas. Comte connaissait ses travaux, et en particulier ceux de M. de Bonald, qu'il appelle un « penseur énergique[1]. » Mais sa méthode diffère de la leur. Il ne s'accorde avec eux que sur la partie critique de leur doctrine.

1. *Cours*, III, 563.

Si la théorie du langage, dit Comte, est embarrassée de questions insolubles, la faute en est à la méthode employée par les métaphysiciens. Ils n'ont considéré que le langage de l'homme seulement, et à son état de plus haute complication. Ils ont attribué aux signes du langage humain articulé une importance excessive, exagéré la part de la réflexion, et méconnu celle de la spontanéité. Condillac surtout et son école donnaient beaucoup trop d'importance à la « disponibilité » des signes[1]. La méthode scientifique n'isolera pas l'humanité des autres espèces qu'elle domine. Elle rattachera l'étude positive du langage à la biologie et à la sociologie : à la biologie plus particulièrement pour la question d'origine ; à la sociologie, en tant que le développement du langage dépend de la réaction de la vie sociale sur la vie domestique.

Le point de départ de la théorie est un fait d'expérience. Toute émotion vive s'accompagne du besoin de la manifester, et cette expression réagit sur l'émotion elle-même. Beaucoup d'espèces ont remarqué cela[2]. Le chant et la mimique, ou plutôt les cris et les gestes, y sont souvent employés, comme chez l'homme, non seulement à soulager les passions, mais à les exciter davantage. Par exemple, la colère, chez les carnassiers, s'exaspère par les signes extérieurs qu'en donne l'animal. Comte s'accorde avec les observations de Bell et de Gratiolet. Les mouvements qui concourent à l'expression, dit-il, coïncident en général avec ceux qui servent à l'action. De plus, dans l'espèce humaine, chacun exprime le plus souvent ses affections afin de

1. *Pol. pos.*, II, 248-52.
2. *Pol. pos.*, I, 722-3.

les mieux satisfaire, en déterminant ses semblables à le seconder. C'est un appel à la sympathie. Si donc l'expression résulte du sentiment, elle tend, réciproquement, à le développer et à le consolider.

Le langage est ainsi d'origine affective, c'est-à-dire *esthétique*, puisque « nous n'exprimons qu'après avoir fortement éprouvé. » Le langage a donc traduit les sentiments avant les pensées. C'est ce que n'ont pas vu les partisans de la théorie idéologique. Même aujourd'hui, dans nos langues les plus développées, on peut encore retrouver cette origine. Elle se révèle par l'accent musical du moindre discours. L'expression est toujours inspirée ou maintenue par une affection, jusque dans les cas où elle semble bornée à une simple exposition scientifique ou technique. La source affective du langage, dissimulée par les opérations intellectuelles dont il est l'instrument, se décèle dans les inflexions de la voix.

Le langage se compose de signes. D'après ce qui vient d'être dit, les signes naturels se produisent spontanément, par l'effet des émotions. En tant que volontaire, le langage est toujours artificiel. Les signes involontaires ont été graduellement décomposés et simplifiés, sans cesser d'être intelligibles. Tous les signes artificiels, dit Comte, dérivent, même dans notre espèce, d'une « imitation » volontaire des signes naturels qui se produisent spontanément. Ainsi s'expliquent à la fois la formation et l'interprétation de ces signes [1].

Hobbes définissait un signe : un rapport constant entre deux phénomènes, aperçu par le sujet. Les deux phénomènes sont ici un état de conscience et un mou-

1. *Pol. pos.*, II, 226.

vement. Tantôt l'état de conscience détermine le mouvement, tantôt le mouvement fait reparaître l'état de conscience. L'institution d'un système de signes est un moyen « de lier le dedans au dehors. » Le langage est ainsi pour l'homme un moyen de faire participer la série de ses états intellectuels à la régularité qui caractérise l'ordre extérieur. La fonction logique du langage dérive donc de son essence même, où se joignent les phénomènes du monde objectif et les phénomènes propres au sujet sentant et pensant. Il équivaut à un système d'objectivation de la vie mentale[1]. Ainsi objectivés, ces phénomènes peuvent désormais être conservés et communiqués, sans que d'ailleurs l'homme ou l'animal en général se soit proposé une telle fin, puisque l'institution des premiers signes est involontaire, et résulte de « la liaison entre les systèmes musculaire et nerveux. » L'ordre extérieur agit ici comme régulateur, avant même que la pensée l'ait saisi.

Les signes qui se produisent spontanément ne se transforment pas tous en signes volontaires. Ceux qui s'adressent à la vue ou à l'ouïe offrent des avantages spéciaux pour cet usage, et ces deux classes de signes sont en effet employés concurremment par les animaux supérieurs. Les gestes et les cris sont l'origine de ce qui devient plus tard le système des signes artificiels. Peu à peu, la communication des émotions fait place à l'expression des pensées. On a même fini par croire, chez les populations très civilisées, que le chant était sorti de la parole. Mais, au contraire, la parole est née

1. *Pol. pos.*, II, 220-1.

du chant. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur le monde animal.

Jusqu'à ce point, la théorie du langage a été biologique, et les faits acquis peuvent se résumer ainsi : 1° l'homme n'exprime pas sa pensée pour la communiquer, mais il la communique parce qu'elle s'exprime. 2° Ce qui est exprimé d'abord, ce ne sont pas des pensées, mais des émotions. Peu à peu le langage s'intellectualise, comme la vie mentale elle-même. 3° L'expression est spontanée et primitive ; elle provient de la relation entre le système nerveux et le système musculaire. Dans la transformation progressive, où les signes, d'involontaires, deviennent peu à peu volontaires, ils sont à la fois causes et effets.

Cette transformation a pour condition essentielle la vie sociale. Sans doute, le langage apparaît très vite, dès que des individus de même espèce se trouvent en rapports constants les uns avec les autres. Chacun apprend à attribuer le caractère de signes aux mouvements qui accompagnent ses émotions. Les êtres semblables au premier, chez qui les mêmes phénomènes ont lieu, deviennent également capables de les interpréter. Dès ce moment, un langage est né ; et cela est vrai pour les espèces animales comme pour l'homme. Mais la société humaine suit une évolution qui lui est propre, et qui détermine celle du langage. Notre langage n'aurait pas dépassé de beaucoup la période où il exprime surtout des émotions, si les sociétés humaines étaient restées des groupements purement domestiques, sans organisation autre que celle de la famille. « L'institution du langage humain, dit Comte, se présente, en sociologie, comme le principal instrument continu de la réaction

nécessaire de la vie politique sur la vie domestique[1]. »

On peut dès lors se représenter, dans ses grands traits, l'évolution préhistorique du langage. A l'origine, il comprenait les gestes et les cris. Les gestes furent d'abord prédominants, comme étant plus immédiatement expressifs. Peu à peu, ils ont passé au second rang. A mesure que les signes naturels se décomposaient pour devenir artificiels, la supériorité des signes vocaux apparaissait. Elle était due, entre autres raisons, à la « correspondance spontanée » de la voix et de l'ouïe, qui permet à chacun de développer sa propre éducation. Nous entendons les jeunes enfants s'exercer pendant de longues heures, en jouant avec les sons articulés qu'ils commencent à émettre. De ce chant plus ou moins organisé, de cet ensemble de signes vocaux encore mélodiques, la poésie est née. De la poésie enfin, beaucoup plus tard, est sorti ce qu'on appelle vulgairement la prose, c'est-à-dire l'usage de phrases non rythmées. Trois grandes révolutions dans l'histoire de l'humanité : combien de siècles n'ont-elles pas exigés pour s'accomplir !

L'écriture est au dessin ce que la parole est au chant. Elle n'a pas été, à l'origine, un artifice inventé pour venir en aide au langage vocal. Ici encore, la théorie idéologique exagère la part de la réflexion. L'homme obéissait à un instinct, lorsqu'il reproduisait par le dessin les objets familiers qui frappaient ses yeux, occupaient son imagination, et causaient ses émotions les plus fréquentes et les plus vives. Peu à peu, ces essais spontanés d'imitation ont pris le caractère de signes, se sont décomposés

1. *Pol. pos.*, II, 217.

et simplifiés, et se sont enfin coordonnés avec les signes vocaux, qui avaient eu leur évolution distincte.

Le langage et l'art ont ainsi une origine commune, qui est l'expression *esthétique*, c'est-à-dire affective. Comte ne sépare pas ces deux termes. Il prend le mot « esthétique » à la fois dans son sens étymologique et dans son sens moderne. Nos mouvements, involontaires d'abord, puis volontaires, traduisent nos impressions, et réagissent sur elles, parce qu'ils en découlent ; voilà l'humble source d'où tout le reste dérive. Chez les animaux, cela ne donne guère naissance qu'à des signes vocaux inarticulés, et à une mimique plus ou moins expressive. Chez l'homme, c'est le principe du langage et de l'art. Celui-ci commence par être une simple imitation. Puis, la représentation des objets se perfectionne. Elle devient plus fidèle « en faisant mieux ressortir les traits principaux qu'altérait d'abord un mélange empirique. » C'est en cela que consiste « l'idéalisation. » Enfin se développe « l'expression » proprement dite, et le « style. [1] »

Ainsi, si l'on appelle langage l'ensemble des moyens propres à transmettre hors de nous nos diverses impressions, cet ensemble forme un système où la partie la plus usuelle et la moins expressive, la langue, a d'abord été confondue avec la partie qui porte le nom d'art, du moins en réduisant celui-ci à ses éléments primitifs : le chant et le dessin. Ces deux parties se sont différenciées en évoluant. Nos besoins sociaux ont augmenté sans cesse l'usage et l'extension des signes vocaux et visuels qui servent à la vie active et à la pensée spéculative. Ces signes sont devenus de plus en plus simples et même

1. *Pol. pos.*, I, 288-9.

abstraits : à tel point qu'on a fini par en attribuer l'origine à une convention[1].

La parenté primitive du langage et de l'art rend compte de beaucoup de faits que les théories courantes n'expliquent pas. Par exemple, le langage est non seulement créé, mais conservé par le peuple. Les grammairiens, « encore plus absurdes que les logiciens[2], » n'y ont, en général, rien compris. Ils s'attribuent une autorité risible. C'est à la spontanéité populaire, à la fois conservatrice et progressive, que nos langues doivent leur admirable rectitude. Le fond de chaque langue recueille ce qu'il y a d'essentiel et d'universel dans l'évolution esthétique de l'humanité. De là, le charme magique du plus ancien de tous les arts, de la poésie. Les mots ont une puissance d'évocation dont l'artiste tire des effets inépuisables. Cette puissance leur vient de leur caractère affectif à l'origine, et de leur liaison primitive avec les images. Souvent même, pendant la longue enfance de la raison humaine, le pouvoir des mots dut paraître surnaturel : *Nomina Numina*. A force de considérer le langage en idéologues et en logiciens, nous avons oublié que la nature en est émotionnelle et esthétique. Pourtant, encore aujourd'hui, le pouvoir mystérieux des mots n'a pas disparu. Quelle n'est pas l'action des formules de prières sur les âmes tendres, même quand la foi les a quittées ! Après la pratique, le langage est l'excitant le plus énergique du sentiment. Les religions ne l'ignorent pas. Elles savent en user pour conquérir ou retenir les âmes.

1. *Pol. pos.*, II. 250-1.
2. *Pol. pos.*, II, 254-6.

IV

La fonction logique du langage est la seule qu'aient étudiée les philosophes « ontologistes » et « métaphysiciens. » Encore leur étude est-elle restée incomplète. Condillac et son école ont considéré uniquement le langage qui se prête à l'analyse logique. Ils n'ont vu, par suite, qu'une seule espèce de combinaison, qu'on peut appeler la logique des signes. Mais, en réalité, la logique des signes repose sur la logique des images, et celle-ci sur la logique des sentiments. Les prétendus logiciens se font donc une idée étroite et fausse de notre mécanisme intellectuel, quand ils concentrent toute leur attention « sur le plus volontaire, mais le moins puissant des trois modes essentiels que comporte la combinaison mentale[1]. »

La logique des sentiments est l'art « de faciliter la combinaison des notions d'après la connexité des émotions correspondantes. » C'est la plus instinctive : c'est la source de toutes les grandes inspirations de notre intelligence. Nous ne pouvons rien penser qui la contredise, ou même qu'elle n'implique. Mais elle a deux graves défauts. Les éléments en sont trop peu précis, et elle n'est pas à notre disposition. Elle n'opère que si certaines conditions sont données, et il ne dépend pas de nous de faire apparaître ces conditions. Nous la voyons à l'œuvre, par exemple, chez les animaux, qui parfois nous arrachent de l'admiration pour les merveilles que leur suggère cette logique si étroitement liée

1. *Pol. pos.*, II, 240-1.

aux émotions. La logique des images, avec moins de puissance, est plus précise et plus libre que la précédente. Néanmoins, si nous n'avions que ces deux-là, nous ne serions pas encore capables de réaliser des combinaisons conçues et préparées par nous. Cet office appartient à la logique des signes. Car nous avons la disposition à peu près entière de ces signes, et c'est ce qui a permis le développement du langage abstrait et des sciences.

Mais on ne doit pas séparer cette dernière logique des deux autres. Les lois de notre nature font toujours prévaloir l'usage logique des sentiments et des images sur celui des signes. Sans doute, la liaison des signes aux pensées peut devenir directe, et même, quand il s'agit de notions abstraites, il ne saurait en être autrement. Alors notre monde intérieur est lié artificiellement au monde extérieur. Nous en avons une représentation abstraite et symbolique, sans passer par les sentiments, ni même, à la rigueur, par les images. Mais cette relation a beaucoup moins de consistance que celle qui s'établit par l'involontaire intervention des images et des sentiments. De même que le signe abstrait a son origine dans le signe sensible, qui lui-même provient de la relation du système musculaire au système nerveux ; de même, les rapports entre les signes ont leur origine dans les rapports entre les images, et ceux-ci, à leur tour, proviennent des rapports entre les sentiments.

La facilité avec laquelle nous manions les signes nous dissimule cette vérité : il n'en est pas moins certain que ces signes se lient à nos pensées d'une manière beaucoup moins intime et moins spontanée que ne font les sentiments et même les images.

La théorie positive permet encore, non pas de résoudre, mais d'ajourner la question d'une langue universelle. S'agit-il, en effet, d'un langage purement scientifique ? L'analyse mathématique satisfait en partie à ce *desideratum*. Elle permet d'exprimer les lois des phénomènes les plus simples par des symboles qui sont à la disposition de tous. Parle-t-on d'une langue complète, destinée à l'usage courant de tous les peuples : qui ne voit que cette conception est incompatible avec l'état présent de l'humanité ? Comment établir une langue universelle, en laissant prévaloir « des croyances divergentes et des mœurs hostiles[1] ? » L'unification des langues dérivera de l'unification des peuples. Quand celle-ci se sera réalisée, sous l'action de la philosophie positive, l'autre suivra, comme une conséquence nécessaire.

Dès à présent, d'ailleurs, il existe une langue universelle. C'est l'art, « seule portion du langage qui soit universellement comprise à la fois dans toute notre espèce[2]. » Cette langue universelle, à vrai dire, a ses dialectes. La remarque de Comte n'en est pas moins d'une justesse frappante. Les chefs-d'œuvre de la sculpture grecque, les tableaux de Rembrandt, les symphonies de Beethoven sont accessibles à des millions d'êtres humains qui n'ont jamais su un mot de grec, de hollandais ou d'allemand. Apprendre à tous les enfants la musique et le dessin, comme Comte le demande dans son plan d'éducation positiviste, ce n'est pas les faire participer au luxe des « arts d'agrément. » C'est mettre à leur portée des œuvres qui s'adressent

1. *Pol. pos.*, II, 260-2.
2. *Pol. pos.*, II, 237.

à l'humanité entière ; c'est leur rendre plus sensible la solidarité qui est le caractère essentiel de la société humaine ; c'est leur enseigner enfin la langue universelle dont ils possèdent tous le rudiment instinctif, et d'où sont nées les langues mêmes qui semblent aujourd'hui de froids systèmes de symboles et de graphismes. N'est-il pas juste de leur permettre la jouissance d'un patrimoine aussi ancien peut-être que l'humanité même ? Comte compare quelque part le langage à la propriété [1]. Comme elle, il a facilité les acquisitions, et conservé les richesses sociales. Mais il a sur elle l'avantage de pouvoir être également et en même temps possédé par tous. Cet avantage, l'art ne l'offre pas moins que le langage. Les belles œuvres sont une propriété commune à l'humanité entière. Nul ne devrait en être déshérité.

1. *Pol. pos.*, II, 254-6.

CHAPITRE II

Considérations générales sur la science sociale.

La science sociale avait été d'abord appelée par Comte physique sociale. Il a inventé ensuite pour elle le nom de « sociologie[1]. » Elle occupe le sommet de l'échelle encyclopédique des sciences. De ce fait, elle offre certains caractères que ne présentent pas les autres.

Sans doute, par la définition de son objet et par sa méthode, elle est parfaitement homogène avec le reste du savoir positif. La sociologie étudie les lois des phénomènes sociaux comme la mathématique recherche les lois des phénomènes géométriques. En ce sens, il n'y a entre ces sciences extrêmes d'autres différences que celles qui dérivent de la diversité des phénomènes étudiés. Mais la mathématique, et les autres sciences fondamentales, excepté la sociologie, sont préliminaires. Celle-ci est finale. Chacune des sciences préliminaires doit être cultivée seulement dans la mesure nécessaire pour que la suivante puisse, à son tour, prendre la forme positive. La science sociale, qui n'est préparatoire à aucune autre, établit les principes de la morale et de la politique. Elle est, comme on l'a vu, la clef de voûte de la philosophie positive. C'est en elle et par elle que l'esprit positif acquiert l'universalité qui jusque-là lui manquait.

Dernière différence enfin, que Comte se flatte d'effacer : les autres sciences sont plus ou moins faites ;

1. *Cours*, IV, 200.

la science sociale est à faire. Ce n'est pas que des essais n'aient été tentés. Comte ne les ignore pas, et il se pique de rendre justice à ses précurseurs. Il remonte jusqu'à Aristote, en qui il admire un génie scientifique et philosophique incomparable. Il voit en lui l'inventeur de la statique sociale. Sa *Politique* se lit encore avec profit[1]. Mais Aristote ne pouvait avoir l'idée d'une sociologie, et en particulier d'une dynamique sociale positive. Il lui manquait pour cela, (sans parler des sciences fondamentales qui étaient encore à naître, excepté les mathématiques), la connaissance d'une histoire assez étendue et variée, et l'idée de progrès.

Montesquieu a devancé son temps, quand, par une vue de génie, il a généralisé l'idée de loi naturelle jusqu'à y soumettre les phénomènes politiques, juridiques, économiques, et, en général, sociaux. Il a vraiment conçu l'idée de la science sociale. Mais l'exécution n'a pas répondu à la conception. Comment Montesquieu aurait-il pu réussir, quand deux éléments indispensables lui faisaient encore défaut : d'abord la science positive de l'homme au point de vue biologique, puis l'idée de progrès, ressort nécessaire de toute philosophie positive de l'histoire? Faute d'avoir aperçu les lois fondamentales de la dynamique sociale, Montesquieu a abusé de la méthode comparative. Par suite, il a pris pour des lois essentielles des lois secondaires, telles que les lois relatives à l'influence du climat. De même, il s'est exagéré l'importance de telle ou telle forme de constitution politique[2].

Condorcet venait après Montesquieu et Turgot, et

1. *Cours*, IV, 191-2.
2. *Cours*, IV, 193-99; *Pol. pos.*, IV, Appendice, p. 106.

s'était formé à l'école de d'Alembert. Il a approché plus que personne de la science sociale qui était encore à fonder. Il a admirablement compris que l'évolution de l'espèce humaine, considérée comme un être unique, était soumise à des lois. Il a mis en pleine lumière l'idée de progrès. Mais la sociologie positive n'est cependant pas née avec lui. Il a partagé les préjugés de son temps, au sujet de la perfectibilité indéfinie de l'homme ; ces préjugés ne devaient disparaître que devant la science positive de l'homme intellectuel et moral. De plus, dans la chaleur du combat révolutionnaire, il a méconnu la réalité concrète du progrès dont il avait si bien compris la nécessité abstraite. En peignant les siècles qui ont précédé le XVIII[e] siècle sous les couleurs les plus noires, il a fait de l'évolution progressive de l'humanité une sorte de miracle, « doublement inadmissible dans une doctrine qui ne comporte point de Providence[1]. »

Mais bientôt Cabanis et Gall donnent la théorie positive des facultés morales et intellectuelles de l'homme. La Révolution française éclaire d'une vive lumière la période qui nous sépare du moyen âge. Enfin, les théoriciens de la contre-Révolution montrent que la philosophie du XVIII[e] siècle, si elle excelle à démolir, est impuissante à reconstruire, et que l'ordre doit être inséparable du progrès. Comte se regarde lui-même comme un Condorcet qui aurait profité de ces leçons et de ces expériences. Il a travaillé avec Saint-Simon, il a lu de Maistre. Bref, il est en possession de tous les éléments nécessaires pour fonder la sociologie.

1. *Cours*, IV, 200-205 ; *Pol. pos.*, IV. Appendice, p 109

Au moment où il l'entreprend, la philosophie théologique et métaphysique domine encore dans la conception courante des faits sociaux. L'imagination n'y est pas subordonnée à l'observation. On ne s'applique pas à l'analyse des faits pour en découvrir les rapports et les lois : on aime mieux construire des philosophies de l'histoire, qui présentent le caractère des hypothèses non scientifiques, c'est-à-dire qui sont invérifiables. On recherche des résultats absolus, comme si dans cet ordre de faits, ainsi que dans tous les autres, l'absolu n'était pas inaccessible. Au point de vue pratique, on ne doute pas qu'il ne dépende de l'homme de modifier les faits sociaux comme il lui plaît, et que son action ne puisse s'exercer là sans limites définies. On suppose, en un mot, que la société politique n'a pas de lois qui en régissent le développement naturel.

Les mêmes préjugés, les mêmes idées fausses ont dominé jadis au sujet des phénomènes plus simples, qui sont ensuite devenus objets de science positive. Cette analogie ne doit-elle pas faire concevoir aux philosophes « l'espoir rationnel de parvenir à dissiper aussi ces erreurs de conception et de méthode dans le système des idées politiques[1] ? » Que la science des phénomènes les plus complexes parvienne la dernière à l'état positif, rien n'est plus naturel. Il était même impossible qu'il en fût autrement. Enfin, outre les difficultés qui tiennent à la complexité de son objet, la sociologie avait à en surmonter d'autres, qui naissent des passions politiques. Les problèmes de ce genre ne laissent personne indifférent. Les intérêts de chacun y

1. *Cours*, IV, 243-4.

sont engagés, et ils agissent, même à son insu, sur la direction de ses pensées. Les partis excellent à construire et à rendre plausibles des théories adaptées à leurs besoins. De sorte qu'un effort constant de désintéressement est nécessaire à qui se propose la science de la politique abstraite.

Toutefois, si ces raisons font comprendre que la sociologie apparaisse la dernière des sciences fondamentales, aucune n'implique qu'elle ne dût pas naître à son tour. Au contraire, à côté de la « physique vitale », et de la « physique inorganique », la « physique sociale » devait un jour prendre place. Dès 1824, Comte en a eu l'idée très nette. On ne voit pas pourquoi, dit-il, les phénomènes que présente le développement d'une espèce sociale n'auraient pas des lois tout comme les autres, pourquoi ces lois ne seraient pas susceptibles d'être découvertes par l'observation tout comme celles des autres, à la réserve seulement que la nature de cette fraction de la philosophie en rend l'étude plus difficile. « Je ferai sentir par le fait même qu'il y a des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre[1]. » Comte a atténué plus tard la raideur de ces expressions. Il a reconnu que les phénomènes sociaux étaient de tous les plus « modifiables. » Mais il n'en a pas moins maintenu qu'ils étaient régis par des lois.

II

La sociologie, science abstraite et toute théorique, ne se propose que la découverte des lois des phénomènes,

1. *Lettres à Valat*, p. 138-9 (8 septembre 1824).

sans avoir égard d'abord aux applications possibles. Je n'aurai point, dit Comte, à m'occuper directement de l'anarchie politique[1]. Ici, plus que partout ailleurs, la science doit être séparée de l'art correspondant. Les mêmes raisons qui ont fait constituer la physiologie à part de la médecine, avec laquelle elle avait été si longtemps confondue, veulent aussi que la science sociale soit distinguée de la politique, dont elle n'a guère été, jusqu'ici, qu'une interprétation plus ou moins empirique ou arbitraire.

Comte, qui a mis tant de soin à définir le fait physique, le fait chimique, le fait biologique, n'a pas donné de définition du fait sociologique. On en aperçoit assez facilement les raisons. D'abord, ce fait se définit pour ainsi dire de lui-même, par élimination. Comme il n'y a pas de phénomènes plus compliqués que ceux-là qui nous soient accessibles, tous les phénomènes qui ne sont pas étudiés par les sciences précédentes forment naturellement l'objet de la sociologie. Puis, il pourrait y avoir lieu de chercher la définition du fait sociologique, si l'on partait de la considération de l'individu pour s'élever à celle de la société. Mais la conception de Comte est précisément inverse. Selon lui, l'individu est une abstraction ; la société est la vraie réalité. Il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais au contraire l'homme par l'humanité. Dès lors, tous les phénomènes proprement humains sont *ipso facto* sociologiques. C'est une caractéristique essentielle du système de Comte, que l'homme considéré individuellement n'y est pas objet de science. La science de l'homme appartient pour une

1. *Cours*, IV, 2-3.

part à la biologie, pour l'autre à la sociologie. Définir le fait sociologique revient donc à établir les rapports de la biologie et de la sociologie.

On a déjà vu que ces rapports sont extrêmement étroits. D'une part, la sociologie ne saurait se constituer, tant que la biologie supérieure n'a pas atteint un certain degré de développement. L'histoire nous en a fourni la preuve : l'état d'enfance de la biologie a contribué pour beaucoup à faire échouer les tentatives sociologiques de Montesquieu et de Condorcet. Mais, d'autre part, l'étude des fonctions intellectuelles et morales, c'est-à-dire la partie la plus haute de la biologie, ne peut se faire que du point de vue sociologique. Il y a là comme un domaine mixte, qui n'appartient en propre ni à l'une ni à l'autre science.

Ne pourrait-on alors considérer la sociologie comme une simple extension de la biologie, extension qui serait beaucoup plus importante dans le cas de l'espèce humaine que dans les autres ? Ne le fait-on pas implicitement, quand on attribue à la biologie l'étude des fonctions intellectuelles et morales, puisque tout ce qui porte le nom de « sciences morales », histoire, droit, économie politique, etc., repose en dernière analyse sur ces fonctions ? A quoi bon une science fondamentale nouvelle pour l'étude de phénomènes qui se ramènent au fond à des phénomènes biologiques ?

Comte a protesté contre cette interprétation de sa doctrine[1]. Selon lui, la sociologie n'est pas moins irréductible à la biologie, que celle-ci ne l'est elle-même à la chimie. Les phénomènes sociologiques, indépendam-

1. *Cours*, IV, 391 ; VI, 775-6 ; *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 124-7

ment des lois plus générales qui leur sont communes avec les ordres sous-jacents, ont des lois propres qui les régissent. S'il n'existait que des sociétés animales, telles que nous les voyons actuellement, il ne serait peut-être pas impossible de considérer la sociologie comme un appendice de la biologie. Mais la société humaine exclut toute tentative de ce genre. Car c'est la vie sociale qui a rendu possible chez l'homme le développement extraordinaire des fonctions intellectuelles et morales, et ce développement est la définition même de l'humanité. Or, la première conséquence de ce développement est que la biologie proprement dite ne suffit plus à l'étudier. Il y faut une méthode nouvelle, la méthode d'observation historique. Déjà, ne fût-ce que pour cette seule raison, il ne saurait être question de réduire la sociologie à la biologie.

En second lieu, quand on passe de l'organisme individuel à l'organisme collectif, « l'expansion continue et la perpétuité presque indéfinie » du second font qu'il est impossible de ne pas le séparer du premier dans une étude scientifique[1]. Comte n'est pas dupe de l'analogie entre les deux sortes d'organisme. A vrai dire, la sociologie, chez lui, ne considère presque jamais qu'un organisme unique. Laissons de côté le peu qu'elle dit des sociétés animales. Elle représente l'espèce humaine comme constituant, dans le temps et dans l'espace, « une immense et éternelle unité sociale, dont les divers organes, individus et nations, unis par une universelle solidarité, concourent, chacun suivant un mode et un degré déterminé, à l'évolution de l'humanité. »

1. *Pol. pos.*, II, 288-9.

Une des idées que Comte admire le plus chez Condorcet, et qu'il regarde comme indispensables à la science sociale, c'est d'avoir fait de la totalité de l'espèce humaine un seul être qui évolue[1]. Dès lors, le parallélisme ne saurait être rigoureux entre cette « immense unité sociale », et les organismes que la biologie étudie. La nature composée de la première, dit Comte lui-même, diffère profondément de la constitution indivisible des êtres vivants. Il faut donc savoir restreindre sagement la comparaison, « pour que, au lieu de précieuses indications, elle ne suscite pas de rapprochements vicieux. » Comte a quelquefois manqué à ce prudent précepte, par exemple quand il a cherché dans l'organisme social l'analogue des tissus, des organes, et des appareils étudiés par les anatomistes. Mais il n'en a pas moins marqué, d'une main très sûre, la limite où l'emploi de l'analogie devient un abus.

Cette limite est posée par le caractère spécifique de la réalité sociale, qui échappe aux prises de la méthode biologique. Car le phénomène principal, dans l'objet de la sociologie, celui qui établit avec le plus d'évidence son originalité scientifique, est l'influence graduelle et continue des générations humaines les unes sur les autres. Or, notre intelligence ne peut « deviner les principales phases effectives d'une évolution aussi complexe sans une analyse historique proprement dite[2]. » Voilà le mot décisif. Sans histoire, point de sociologie. Déjà, en 1822, Comte avait écrit : Ramener la sociologie à la biologie, c'est annuler l'observation directe du passé social. Sans doute, la supériorité de l'homme sur les autres animaux

1. *Cours*, IV, 326.
2. *Cours*, IV, 387.

a sa raison dans la perfection relative de son organisation. En ce sens, la physique sociale, c'est-à-dire l'étude du développement collectif de l'espèce humaine, est réellement une branche de la physiologie. En ce sens, l'histoire de la civilisation n'est que la suite et le complément indispensable de l'histoire naturelle de l'homme. Mais, autant il importe de bien concevoir et de ne jamais perdre de vue cette relation, autant on aurait tort d'en conclure qu'il ne faut pas établir de division tranchée entre la physique sociale et la physiologie proprement dite. Car, dans le cas de l'espèce humaine, il y a l'histoire, *qui ne peut pas se déduire*[1].

III

Déjà, en biologie, la nature de l'objet avait obligé les savants à partir de la considération du tout pour aller à celle des parties, à procéder du composé au simple. A plus forte raison, la même inversion de méthode s'impose-t-elle en sociologie. Car, bien que les éléments individuels de la société paraissent plus séparables que ceux de l'être vivant, le *consensus* social est encore plus étroit que le *consensus* vital[2].

L'esprit de la méthode sociologique sera donc de considérer toujours simultanément les divers aspects sociaux, soit en statique, soit en dynamique. Chacun d'eux peut sans doute être l'objet d'une étude spéciale, à titre « d'élaboration préalable. » Mais, aussitôt que la science sera assez avancée, la corrélation des phénomènes servira de guide pour les analyser. L'économie

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 124-7.
2. *Cours*, IV, 279-80.

politique a prouvé par le fait que l'étude isolée d'une série de phénomènes sociaux est condamnée à demeurer irrationnelle et stérile. Ceux donc qui veulent imiter, dans le système des études sociales, le « morcellement méthodique propre aux sciences inorganiques », méconnaissent ce qu'exigent les conditions essentielles de leur sujet. Ici, les lois les plus générales doivent être connues les premières. C'est de là que la science doit ensuite descendre aux lois plus particulières.

Plus les phénomènes sont complexes, et plus nombreux sont les procédés de méthode dont nous disposons pour les étudier. Cette loi de compensation se vérifie encore dans le cas présent. La sociologie, outre les procédés employés par les sciences précédentes, en possède qui lui sont propres. Pour mieux dire, en sa qualité de science finale, elle dispose de la méthode positive dans sa totalité. Comme la méthode ne s'apprend que par la pratique, le sociologue devra donc s'être formé par une éducation scientifique complète, depuis les mathématiques qui lui donneront le sentiment de la positivité, jusqu'à la biologie qui lui enseignera la méthode comparative. Le *Cours de philosophie positive* retrace précisément cette ascension méthodique, qui a conduit l'esprit humain, par degrés successifs, jusqu'à la science sociale. Et, puisque l'évolution intellectuelle de l'individu reproduit celle de l'espèce, le sociologue parcourra les mêmes étapes pour arriver au même but.

Toutefois, si l'éducation mathématique lui est indispensable, afin de l'accoutumer au mode de penser positif, il avouera cependant que les phénomènes sociaux ne comportent pas l'emploi du nombre ni de l'analyse, ni plus spécialement du calcul des probabilités. Comte

traite d'absurde la tentative de Laplace sur ce point, tentative reprise par d'autres mathématiciens. Il aime à la citer comme une preuve du manque d'esprit philosophique chez les géomètres. En effet, selon lui, appliquer le calcul des probabilités aux événements historiques équivaut à méconnaître que ces phénomènes soient, comme les autres, soumis à des lois invariables.

A défaut du puissant instrument fourni par les mathématiques, la sociologie emploie les procédés en usage dans les sciences physiques et naturelles. L'observation en est le premier. Les phénomènes sociaux semblent faciles à observer, parce qu'ils sont très communs, et que l'observateur y participe plus ou moins. Mais, au contraire, ces deux circonstances rendent l'observation sociologique très malaisée. On n'observe bien qu'à condition de se placer hors de ce qu'on observe[1]. Il faudrait donc que les faits sociologiques nous apparussent comme objectifs, détachés de nous, indépendants de nos états de conscience individuels. Rien n'est plus difficile à réaliser. Pour obtenir, pour maintenir surtout « une telle inversion du point de vue spontané », il faut que l'esprit ait déjà un peu construit ce qu'il veut voir. S'il n'était pas pourvu d'une théorie préalable, l'observateur ne saurait pas, le plus souvent, ce qu'il doit regarder dans le fait qui s'accomplit sous ses yeux. C'est donc par la liaison des faits précédents qu'on apprend à voir les faits suivants. Là gît « l'immense difficulté » de la sociologie, où l'on est ainsi obligé, en quelque sorte, de déterminer simultanément les faits et les lois. Les faits restent stériles et même inaperçus,

1. *Cours*, IV, 337.

quoique nous y soyons plongés, si nous n'avons déjà les indications spéculatives nécessaires pour les saisir.

Par suite, un fait social ne saurait avoir de signification scientifique, s'il n'est rapproché de quelque autre. Isolé, il reste à l'état de simple anecdote, susceptible tout au plus de satisfaire une « vaine curiosité », mais impropre à un usage rationnel. Une infinité de faits peuvent servir à la sociologie, les coutumes les plus insignifiantes en apparence, les monuments de toutes sortes, l'analyse et la comparaison des langues ; mais il faut que des vues d'ensemble président à l'observation qui en est faite. A cette condition seulement, un esprit, bien préparé par une éducation rationnelle, pourra convertir en indications sociologiques les faits qui se passent sous ses yeux, « d'après les points de contact plus ou moins directs qu'il y saura apercevoir avec les plus hautes notions de la science, en vertu de la connexité des divers aspects sociaux. »

D'expérimenter, en sociologie, il ne saurait être question[1]. Non que nous ne puissions agir sur les phénomènes sociaux ; ce sont, au contraire, les plus modifiables de tous. Mais une expérimentation proprement dite consiste à comparer deux cas qui diffèrent par une circonstance définie, et par celle-là seulement. Nous n'avons aucun moyen de déterminer en sociologie deux cas de ce genre. A défaut d'expérimentation directe, il est vrai, la nature nous en offre d'indirectes. Ce sont les cas pathologiques, par malheur trop fréquents dans la vie des sociétés, les perturbations plus ou moins graves que leur font éprouver des causes accidentelles

1. *Cours*, IV, 342-44.

ou passagères. Telles sont les périodes révolutionnaires, qui correspondent aux maladies des corps vivants. Si l'on étend à la sociologie, comme il convient, le principe de Broussais, c'est-à-dire si l'on admet que les phénomènes morbides se produisent par l'effet des mêmes lois que les phénomènes normaux, l'étude de la pathologie sociale suppléera en quelque mesure à l'expérimentation. Cette étude, dira-t-on, est restée stérile jusqu'ici. Mais cela vient, selon Comte, de ce que l'expérimentation, directe ou indirecte, doit, comme la simple observation, être subordonnée à des conceptions rationnelles. Toutes deux ne sont fécondes que dans une sociologie déjà en possession de ses lois essentielles.

La méthode comparative, si utile au biologiste, est précieuse aussi pour le sociologue. Elle rapproche les divers états de la société humaine coexistants sur les différentes parties de la surface terrestre, et chez des peuples indépendants les uns des autres. Sans doute, à ne considérer que le développement total, l'évolution de l'humanité est une. Il reste vrai néanmoins que des populations très considérables et très variées n'ont encore atteint qu'à des degrés inégalement inférieurs de cette évolution. Nous pouvons ainsi en observer simultanément et en comparer les phases successives. Depuis les Fuégiens jusqu'aux nations les plus civilisées de l'Europe, on ne saurait imaginer aucune « nuance sociale », qui ne se trouve actuellement réalisée en quelque point du globe. Souvent, à l'intérieur d'une même nation, la condition sociale des diverses classes représente des états de civilisation fort éloignés les uns des autres. Paris renferme aujourd'hui des « survivants »

plus ou moins fidèles de presque tous les degrés antérieurs de l'évolution sociale, surtout au point de vue intellectuel[1]. Ce procédé comparatif vaut pour la statique comme pour la dynamique sociale. Même, dans la statique, la comparaison peut s'instituer entre les sociétés animales et la société humaine.

Toutefois, ce procédé de méthode n'est pas sans inconvénients en sociologie. Il n'a pas égard à la succession nécessaire des diverses phases de l'évolution sociale : il semble au contraire les considérer toutes comme simultanées. Il empêche, par suite, d'apercevoir la filiation des formes sociales. Il risque aussi de fausser l'analyse des cas observés, et de faire prendre de simples facteurs secondaires pour des causes principales. C'est ce qui est arrivé à Montesquieu, qui comparait indifféremment les cités antiques, la France du moyen âge, l'Angleterre du XVIII[e] siècle, la république de Venise, le gouvernement de Byzance, l'empire du sultan et celui du shah de Perse.

Ainsi, la méthode comparative n'est encore pour la sociologie qu'un procédé auxiliaire. Comme l'observation, comme l'expérimentation, elle doit être subordonnée à une conception rationnelle de l'évolution de l'humanité. Celle-ci dépend à son tour de l'usage d'une méthode d'observation originale, propre aux phénomènes sociaux, et exempte des dangers que présentent les précédentes. Cette méthode, spécifiquement sociologique, ce procédé « transcendant », avec lequel s'achève la méthode positive, c'est, dit Comte, la méthode historique[2].

1. *Cours*, IV, 354 sq.
2. *Cours*, IV, 360.

IV

La sociologie est une science abstraite : l'histoire, qui en est le procédé essentiel, ne saurait donc être l'histoire purement narrative. Il y a deux façons de concevoir l'histoire, l'une abstraite, et l'autre concrète. Celle-ci domine dans les ouvrages historiques écrits jusqu'à ce jour. Leur but est de raconter et de disposer dans l'ordre chronologique une certaine suite d'événements. Sans doute, au siècle dernier, des efforts ont été faits pour coordonner les phénomènes politiques et en déterminer la filiation. Mais ce genre d'ouvrage n'a pas laissé pour cela de demeurer narratif et littéraire. L'autre forme de l'histoire, qui n'existe point jusqu'à présent, a pour but la recherche des lois qui régissent le développement social de l'espèce humaine[1].

La différence d'objet entraîne la différence de méthode. S'agit-il de composer des « annales » exactes, de raconter les choses comme elles se sont passées, on commencera par l'histoire spéciale des divers peuples, qui, à son tour, se fonde sur les chroniques des provinces et des villes. Il faudra partir des documents de détail, et ne négliger aucune source : le travail de combinaison ne viendra qu'ensuite. Mais, si l'on a pour but la science abstraite de l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement des phénomènes sociaux, une marche toute différente devra être suivie. En effet, toutes les classes de ces phénomènes se développent simultanément, et sous l'influence mutuelle les unes des autres. On ne peut expliquer la marche suivie par une quelconque d'entre

1. *Cours*, IV, 225.

elles, sans avoir d'abord conçu d'une manière générale « la progression de l'ensemble. » Il faut donc se proposer avant tout de concevoir dans sa plus grande généralité le développement de l'espèce humaine, c'est-à-dire d'observer et d'enchaîner entre eux les progrès les plus importants qu'elle a faits successivement dans les principales directions différentes. Ensuite, on subdivisera les périodes et les classes de phénomènes à observer[1].

Ces « principales directions différentes » correspondent à ce que Comte a appelé plus tard les « séries sociales. » Il désigne par là les groupes de phénomènes sociaux disposés pour une étude scientifique. Une fois ces groupes formés, le sociologue cherche à déterminer, d'après l'ensemble des faits historiques, l'accroissement continu de chaque disposition ou faculté physique, morale, intellectuelle ou politique, combiné avec le décroissement indéfini de la disposition ou faculté opposée : par exemple, la tendance de la société humaine à passer de la forme guerrière à la forme industrielle, de la religion révélée à la religion démontrée, etc. De là se tirera la prévision scientifique du triomphe de l'une et de la chute de l'autre, pourvu que cette conclusion soit d'ailleurs conforme aux lois générales de l'évolution de l'humanité.

Cette prévision ne pourrait jamais se fonder sur la seule connaissance du présent. Car celle-ci expose à confondre les faits principaux avec les secondaires, « à mettre de bruyantes manifestations passagères au-dessus de tendances profondes », et à regarder comme en voie de croissance des institutions ou des doctrines qui sont

1. *Cours*, IV, 366 sq. ; *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 135 sq.

sur leur déclin. Nos hommes d'État ne se reportent guère qu'au XVIIIe siècle, nos philosophes qu'au XVIe. C'est trop peu. Cela ne suffit même pas à faire comprendre la Révolution française. Seule, l'étude des « séries historiques » permet l'intelligence du présent, et, dans une certaine mesure, la prévision de l'avenir. Le sociologue s'exercera même à prédire le passé, c'est-à-dire, à en acquérir la connaissance rationnelle, et à déduire chaque situation historique de l'ensemble de ses antécédents. Il se familiarisera ainsi avec l'esprit de la méthode historique.

Cependant, si cette méthode historique abstraite était employée par le sociologue à l'exclusion de toute autre, il lui arriverait parfois de conclure mal, et de prendre le décroissement continu d'une faculté naturelle pour une tendance à l'extinction totale. Par exemple, à mesure que la civilisation devient plus raffinée, l'homme mange moins qu'auparavant. Personne n'en conclut qu'il tend à ne plus manger du tout. Mais l'absurdité, qui est ici palpable, pourrait, en d'autres cas, passer inaperçue. C'est pourquoi la méthode historique, en sociologie, a besoin d'être contrôlée par la théorie positive de la nature humaine. Toutes les inductions qui contrediraient cette théorie sont à rejeter. En effet, l'évolution sociale tout entière n'est au fond qu'un simple développement de l'humanité, sans création de facultés nouvelles. Toutes les dispositions ou facultés effectives que l'observation sociologique, (et en particulier l'histoire), pourront faire connaître, doivent donc se trouver, au moins en germe, dans le type primordial que la biologie a construit d'avance pour la sociologie. L'accord entre les conclusions de l'analyse historique et les

notions préalables de la théorie biologique est la garantie indispensable des démonstrations sociologiques[1].

V

La méthode historique ainsi conçue repose sur le postulat que Comte a donné, nous l'avons vu, pour base à sa sociologie. Ce postulat s'énonce ainsi : *La nature de l'homme évolue sans se transformer.* Les diverses facultés physiques, morales et intellectuelles doivent se retrouver les mêmes à tous les degrés de l'évolution historique, et toujours semblablement coordonnées entre elles. Le développement qu'elles reçoivent à l'état social ne peut jamais changer leur nature, ni par conséquent en détruire ou en créer aucune, ni même intervertir leur ordre d'importance.

En un mot, le principe régulateur de la sociologie est la science de la nature humaine. On peut même dire, sans forcer la pensée de Comte, que la sociologie est vraiment une psychologie[2] : non pas, il est vrai, une psychologie fondée sur l'analyse introspective du sujet individuel, mais une psychologie ayant pour objet l'analyse, par l'histoire, du sujet universel, c'est-à-dire de l'humanité.

Comte s'efforce de ramener à une unité intelligible la complexité et la variété extrêmes des phénomènes sociaux. Cette complexité est telle, qu'on ne saurait déterminer les lois en partant de l'observation des phénomènes les plus simples, pour s'élever aux plus composés. D'ailleurs. ces faits n'ont de significa-

1. *Cours*, IV, 371-3 ; *Pol. pos.*, I, 624-6.
2. *Pol. pos.*, III, 47-48.

tion sociologique que si l'observateur est déjà muni d'une théorie générale avant de les constater. Mais d'autre part, l'histoire ne se déduit pas. Étant donnée une connaissance déjà positive de la nature humaine et du milieu où elle évolue, nous ne pourrions pas dire *a priori* comment elle évoluera. Il faut donc que l'histoire nous enseigne comment, en fait, la vie sociale a développé l'humanité. Néanmoins, cette part une fois faite à l'observation, la méthode redevient déductive. Puisque la sociologie est une science, elle doit pouvoir, comme les autres, substituer la prévision rationnelle à la constatation empirique des faits.

Enfin, pour achever de caractériser cette science finale, il faut qu'elle soit à la fois positive, comme les sciences fondamentales sous-jacentes, et universelle, comme la philosophie, qui seule jusqu'ici s'est placée « au point de vue de l'ensemble. » Ces deux conditions sont désormais remplies. D'abord, la positivité de la sociologie ne saurait faire doute. Les faits sociaux y sont conçus comme soumis à des lois, et Comte s'abstient de toute recherche sur leur mode de production. Puis, la sociologie, malgré les difficultés extrêmes de son objet, a pris la forme déductive, et fait rentrer les lois secondaires sous les lois les plus générales. Comte est même persuadé que sa sociologie approche plus que la physique ou la chimie de la forme scientifique parfaite. Ne lui a-t-il pas donné, par sa découverte de la grande loi dynamique de trois états, une unité qui ne se trouve ailleurs aussi complète que dans l'astronomie? Mais, en même temps, elle est vraiment universelle, puisqu'elle est une philosophie de l'histoire, ou, en d'autres termes, la science de l'humanité considérée

dans son évolution. Comme cette science suppose la biologie, et comme la biologie suppose à son tour la science du milieu où les êtres vivants sont plongés, la sociologie devient à la fois le résumé et le couronnement de toutes les sciences qui la précèdent.

En replaçant donc l'homme dans l'humanité, et l'humanité dans le système de ses conditions d'existence, Comte construit une science finale qui est en même temps la science suprême, la science unique, c'est-à-dire la philosophie. « Si les lois de la sociologie pouvaient nous être assez connues, elles seules suffiraient pour remplacer toutes les autres, sauf les difficultés de déduction[1]. » La science de l'humanité est le centre autour duquel s'ordonnent les autres.

Chez Descartes déjà, le caractère anthropologique de la philosophie était fortement marqué. De plus en plus, après lui, la spéculation philosophique a pris l'homme pour centre. Cette tendance prédomine aussi dans la doctrine de Comte. Mais elle y revêt un caractère social. Le sujet universel n'est plus ici la conscience intellectuelle de Kant, ou le « moi » absolu de Fichte ; c'est l'humanité évoluant dans le temps, et dont l'unité se déploie dans la succession des générations solidaires les unes des autres. Désormais, les problèmes philosophiques ne se posent plus du point de vue de l'homme abstrait, ou en soi, intemporel. La considération de l'histoire intervient nécessairement. Les problèmes se formulent en termes sociaux. Là est le sens profond de la doctrine systématisée par Comte.

1. *Pol. pos.*, I, 442.

CHAPITRE III.

La statique sociale.

Comme la biologie distingue le point de vue anatomique, « relatif aux idées d'organisation », et le point de vue physiologique, « relatif aux idées de vie », de même, la sociologie sépare l'étude des conditions d'existence d'une société, (statique sociale), et celle des lois de son mouvement, (dynamique sociale). Cette distinction a l'avantage de correspondre exactement à celle de l'ordre et du progrès, au point de vue pratique, en même temps qu'elle se rattache étroitement à la loi encyclopédique dite « principe des conditions d'existence. »

Comte se défend de faire de la statique et de la dynamique sociale deux sciences distinctes. La sociologie se constitue, selon lui, par le rapprochement constant de ces deux études correspondantes. Cependant, elles ont chacune leur objet propre, et Comte les a traitées séparément. En fait, la statique et la dynamique sociales sont loin d'avoir la même importance dans son œuvre.

La partie essentielle, de son propre aveu, est la dynamique[1]. Quand il fait de l'histoire le procédé carac-

1. *Cours*, IV, 430.

téristique de la méthode sociologique, quand il montre que la tradition transmise d'une génération à la suivante est le phénomène sociologique par excellence, quand il considère enfin la science nouvelle comme fondée du jour où la loi des trois états a été découverte, ne se place-t-il pas au point de vue dynamique ? Après avoir démontré qu'il existe des lois dynamiques des phénomènes sociaux, il en a conclu qu'ils étaient soumis aussi à des lois statiques : il y aurait contradiction à admettre les unes sans les autres. Dans l'esprit de Comte, la dynamique a donc précédé la statique. Même du point de vue de l'objet, la dynamique semble être principale. Car, si l'on connaissait les lois dynamiques, il ne serait pas impossible d'en déduire les lois statiques, tandis que l'opération inverse serait impraticable, du moins pour un esprit tel que le nôtre.

Aussi bien, dans le *Cours de philosophie positive*, la statique sociale tient une fort petite place en comparaison de la dynamique. Elle occupe, il est vrai, tout le second volume de la *Politique positive*. Mais Comte y fait alors entrer beaucoup de considérations qui relèvent plutôt de la morale et de la religion que de la sociologie proprement dite.

I

L'idée du *consensus* social, plus étroit encore que le *consensus* vital, domine l'ensemble de la statique sociale. Cette science se propose l'étude des actions et réactions continuelles qu'exercent les unes sur les autres les diverses parties du système social. Chacun des nombreux

éléments de ce système, au lieu d'être observé à part, doit être conçu comme relatif à tous les autres, dont il est constamment solidaire. De quelque élément social que l'on parte, il touche toujours, d'une manière plus ou moins médiate, à l'ensemble des autres, même de ceux qui en paraissent d'abord indépendants[1].

Quels sont les « éléments sociaux » ultimes ? En biologie, l'analyse anatomique devait s'arrêter au tissu, ou du moins à la cellule. En sociologie, l'analyse statique doit s'arrêter à la famille. « La société humaine se compose de familles et non d'individus : c'est un axiome élémentaire de la sociologie statique. » Aux yeux de la science sociale, l'individu est une abstraction. Toute force sociale résulte d'un « concours plus ou moins étendu », c'est-à-dire, de l'action combinée d'un plus ou moins grand nombre d'individus. Il n'y a de purement individuelle que la force physique. Mais, qu'est-ce que la force physique d'un homme seul, sans armes et sans outils? (car ceux-ci impliquent déjà un concours social d'activités). La puissance intellectuelle ne vaut qu'avec la participation d'autrui : de même, la puissance morale.

D'autre part, si toute force sociale résulte d'un accord, toute force sociale est cependant représentée par un individu. L'organisme social est « collectif dans sa nature, et individuel dans ses fonctions[2]. » Le rôle de l'individu redevient par là très considérable. Si l'individu, en tant que force sociale, est toujours représentatif de quelque groupe, il n'en a pas moins sa personnalité propre, qui peut précisément avoir été pour beaucoup dans la formation de tel ou tel groupe. L'or-

1. *Cours*, IV, 258.
2. *Pol. pos.*, II, 265.

ganisme social, nous le savons, ne doit pas être assimilé de tout point à l'organisme vivant. Si la famille est l'élément ultime pour la statique sociale, cet élément se compose cependant lui-même de personnes qui sont naturellement indépendantes, et qui ne peuvent pas être comparées à des cellules.

La théorie positive de la famille se fonde sur la théorie biologique de la nature physique et morale de l'homme. Cette nature est sociable. L'espèce humaine est de celles où les individus non seulement vivent en troupes plus ou moins permanentes, mais forment des sociétés définies et durables. C'est là un fait d'expérience. L'état de société est, pour les hommes, l'état de nature. La théorie du contrat n'est donc pas soutenable. Comte ne s'arrête pas à la critiquer. Les théoriciens de la contre-Révolution ont suffisamment réfuté Rousseau. Selon Comte, la sociabilité est spontanée dans l'espèce humaine, en vertu d'un penchant instinctif à la vie commune, « indépendamment de tout calcul personnel, et souvent à l'encontre de l'intérêt individuel le plus pressant. La société n'est donc pas fondée sur l'utilité, qui n'a d'ailleurs pu apparaître que dans l'état de société déjà établi[1]. »

La famille est ainsi l'élément social ultime. Préoccupé de cette idée, Comte, qui a eu un sentiment si profond de l'évolution des sociétés, ne se demande pas si la famille ne serait pas elle-même un produit de la vie sociale. Elle est pour lui quelque chose de naturel, de donné, au delà de quoi il ne faut pas remonter, et dont on peut seulement déterminer les conditions biolo-

1. *Cours*, IV, 432-6.

giques. C'est de ce point de vue que Comte définit les rapports de l'homme et de la femme dans la famille. Il se fonde sur la biologie, (c'est-à-dire sur la physiologie et la psychologie à la fois), pour représenter le sexe féminin comme vivant « dans une sorte d'état d'enfance continu. » D'où il conclut à la subordination naturelle de la femme. Cette infériorité ne s'étend pas d'ailleurs à l'ensemble de la nature morale, car « les femmes sont, en général, aussi supérieures aux hommes par le développement naturel de la sympathie et de la sociabilité, qu'elles leur sont inférieures quant à l'intelligence et à la raison[1]. » Sur ce dernier point, comme on sait, J. S. Mill était d'un avis contraire, et ce dissentiment ne contribua pas peu à l'éloigner de la philosophie positive. Plus tard, dans sa « seconde carrière », Comte, qui subordonnait de plus en plus l'esprit au cœur, exalta encore davantage l'excellence morale de la femme, et finit par la considérer comme « intermédiaire entre l'humanité et l'homme. » Mais, même alors et tout en proclamant la supériorité sentimentale, morale, esthétique de la femme, il persista à soutenir qu'au point de vue intellectuel, en vertu de conditions biologiques immuables, elle demeure au-dessous de l'homme.

Par des motifs analogues, Comte regarde le mariage comme une « universelle disposition naturelle, première base nécessaire de toute société. » Tout ce qui tend à affaiblir le mariage tend à désorganiser la famille, et, par suite, à détruire la société dans ses éléments constitutifs. Comte condamnera donc le

1. *Cours*, IV, 459; *Correspondance de Comte et de J. S. Mill*, p. 219-288.

divorce, bien qu'il eût lui-même les meilleures raisons d'en apprécier les avantages. Dans son ensemble, la théorie de la famille chez Comte se modèle sur la famille chrétienne. Selon sa pratique constante, il cherche à détacher les institutions du catholicisme, qu'il admire, de ses dogmes, qu'il croit presque morts. Ces institutions, excellentes en soi, ne souffrent que d'être liées à des croyances qui s'en vont. Tant que la famille, dit-il, continuera à n'avoir d'autres bases intellectuelles que les doctrines religieuses, elle participera nécessairement à leur discrédit croissant. La philosophie positive « peut seule désormais asseoir sur des bases inébranlables l'esprit de famille, avec les modifications convenables au caractère moderne de l'organisme social[1]. » Ces bases intellectuelles nouvelles sont établies par la psychologie positive et par la statique sociale. La constitution de la famille demeure la même. Mais elle a désormais pour fondement le dogme positif au lieu du dogme catholique, et la foi démontrée au lieu de la foi révélée.

Peut-être, dans la défense énergique que Comte a faite de la famille et du mariage tels qu'il les trouvait établis, faut-il reconnaître, à côté de l'influence du catholicisme, le désir de n'être pas confondu avec les saint-simoniens, les fouriéristes et les autres réformateurs de son temps. Ceux-ci ne craignaient pas de contredire les mœurs courantes et traditionnelles. Aux yeux de Comte, cette contradiction est marque d'erreur. La vérité scientifique se trouve dans le prolongement de la raison publique et du sens commun. Comte voit

1. *Cours*, IV, 450.

là un nouvel argument, et non des moindres, à l'appui de sa propre théorie.

II

Une société se compose de familles : elle n'est pas elle-même une plus grande famille. Elle n'est pas non plus un agrégat de familles juxtaposées, et vivant ensemble. Famille et société se distinguent par des caractères différentiels très nets.

La famille est une « union » de nature essentiellement morale, et très accessoirement intellectuelle[1]. Le principe constitutif de la famille se trouve dans les fonctions affectives, (tendresse mutuelle des époux, des parents pour les enfants, etc). La société est, au contraire, non pas une union, mais une « coopération » de nature essentiellement intellectuelle, et accessoirement morale. Sans doute, on ne peut concevoir qu'une association d'hommes subsiste sans que leur instinct sympathique y soit intéressé. Néanmoins, quand on passe de la considération d'une famille unique à la coordination de plusieurs familles, le principe de la coopération finit nécessairement par prévaloir. Aussi la théorie de Rousseau n'est-elle pas fausse de tout point. La philosophie métaphysique, la française surtout, dit Comte, a sans doute commis une erreur capitale en attribuant à ce principe la création même de l'état social, car il est évident que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, la suppose. Mais cette assertion, si on la restreint à la société proprement dite (la famille

1. *Cours*, IV, 472 sq.

mise à part), ne serait plus si choquante. Car si la coopération n'a pu « créer » les sociétés humaines, seule du moins elle a pu « imprimer à ces associations spontanées un caractère prononcé et une consistance durable. »

Cette coopération s'appelle aujourd'hui « division du travail. » Comte connaissait ce nom ; Adam Smith l'avait déjà rendu fameux. Si Comte ne l'a pas employé, c'est que les économistes avaient restreint l'idée et le terme à « de simples usages matériels. » Il veut, au contraire, concevoir la coopération dans toute son étendue rationnelle. Elle devient alors un principe extrêmement général, qui domine l'ensemble de la statique sociale, et qui trouve son application dans les groupes sociaux les plus vastes comme dans les plus restreints. Ce principe conduit à regarder non seulement les individus et les classes, mais aussi, à beaucoup d'égards, les différents peuples, « comme participant à la fois, suivant un mode propre et un degré déterminé, à une œuvre immense et commune dont le développement lie les coopérateurs actuels à la série de leurs successeurs et de leurs prédécesseurs. » On aperçoit ainsi le rapport des lois dynamiques et des lois statiques, de la continuité sociale, qui relie les générations successives, avec la solidarité sociale, qui unit les hommes d'un même temps. Cette solidarité provient surtout de la division du travail. Celle-ci est la « cause élémentaire » de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social, qui peut être conçu comme comprenant l'ensemble de notre espèce.

Le fondateur de la statique sociale, Aristote, en avait déjà formulé le principe le plus général : « sépa-

ration des offices et combinaison des efforts[1]. » Sans la « séparation des offices », il n'y aurait qu'une agglomération de familles, et non pas une société. Mais la séparation des offices a pour contre-partie indispensable la « combinaison des efforts », c'est-à-dire une pensée générale qui les dirige, en un mot, un gouvernement.

Ainsi, les idées de société et de gouvernement s'impliquent l'une l'autre. En effet, il n'y a de société proprement dite qu'avec la division du travail social, et cette division engendre aussitôt des conséquences qui font du gouvernement une nécessité. La société se développe et se complique. Au lieu d'un petit groupe de quelques familles, elle arrive à en compter des centaines, des milliers, même des millions. En même temps, la division du travail suscite des divergences individuelles, à la fois intellectuelles et morales. Les hommes sont de moins en moins tous semblables à un type commun et uniforme. Les esprits se développent, mais chacun suivant sa voie particulière, du moins suivant celle de sa profession ou de sa classe. La communauté de sentiment et de pensée tend à s'affaiblir. Ce dernier inconvénient n'est pas le moins grave. Smith l'avait déjà signalé du point de vue économique, et les réformateurs utopistes, Fourier surtout, en ont fortement montré l'étendue et les dangers.

C'est à quoi le gouvernement, selon Comte, a mission de remédier. Sa destination sociale consiste à réprimer et à prévenir autant que possible la tendance à la dispersion des idées, des sentiments et des intérêts. Cette tendance résulte du développement même de la société,

1. *Pol. pos.*, II, 281-3; IV. Appendice, p. 67.

et, abandonnée à elle-même, elle finirait par arrêter ce développement. Le gouvernement se définit donc, dans sa fonction abstraite et élémentaire, « la réaction nécessaire de l'ensemble sur les parties[1]. »

Il apparaît d'abord « spontanément. » Comme Hobbes l'a bien vu, il est alors aux mains de ceux qui ont la force. Mais il ne tarde pas à se régulariser et à s'organiser en une fonction sociale définie. De même que, dans le développement des sciences, la différenciation croissante de leur objet a rendu les recherches de plus en plus spéciales, et a fait apparaître enfin une classe particulière de savants, (les philosophes), qui ont pour fonction propre de tenter la synthèse du savoir humain ; de même, dans la division toujours plus ramifiée des fonctions sociales, il a dû s'en constituer une nouvelle, « susceptible d'intervenir dans l'accomplissement de toutes les autres, pour y rappeler sans cesse la pensée de l'ensemble, et le sentiment de la solidarité commune. »

On se trompe donc du tout au tout, quand on veut réduire la fonction du gouvernement « à de grossières attributions de l'ordre matériel. » Le gouvernement n'est pas une simple institution de police, une garantie de l'ordre public, ni, comme on l'a dit au XVIII[e] siècle, un mal nécessaire qui, avec le progrès, se réduira à un minimum, ou même tendra à disparaître. Au contraire, plus une société se développe, plus la fonction du gouvernement y devient indispensable, plus même elle y prend d'importance. Les progrès de l'avenir lui feront une part de plus en plus considérable dans la

1. *Cours*, IV, 482-5.

vie sociale. Bien que n'opérant par lui-même aucun progrès social déterminé, le gouvernement contribue nécessairement à tous ceux que la société peut faire.

Si l'idée de la division du travail ne doit pas être entendue en un sens purement matériel et économique, le principe de *cohésion sociale* que Comte appelle gouvernement ne peut pas non plus se fonder sur une simple conformité d'intérêts. Celle-ci ne suffirait pas à maintenir une société humaine. Pour qu'une telle société subsiste, il faut une certaine « communion » de croyances, et des sentiments de sympathie, qui dépendent eux-mêmes, dans une certaine mesure, de ces croyances. Sans doute, la société ne résisterait pas à une divergence profonde et durable entre les intérêts. Mais elle résisterait encore bien moins à une incompatibilité de sentiments, et surtout de croyances, entre ses membres. En un mot, la base de la société humaine est avant tout intellectuelle. Et, comme l'esprit de l'homme a pour premier objet l'interprétation du monde qui l'entoure, la base constitutive de la société humaine est la religion. Font partie de la même société les groupes qui s'unissent dans la même conception générale de l'univers. De là, dans le passé, les luttes interminables entre les sociétés de religions différentes ; de là, dans l'avenir, l'unité de l'espèce humaine, ralliée enfin tout entière à la religion positive.

S'il en est ainsi, le gouvernement, qui est par définition la fonction sociale la plus haute et la plus générale, qui représente « l'esprit d'ensemble », ne saurait se borner à une action temporelle. Il n'a pas seulement pour objet d'assurer la sécurité des propriétés et des personnes. Il doit en même temps affermir et conserver

cette « communion » de croyances qui est la base profonde de la société humaine. Il doit garantir l'union des intelligences, en établissant et en enseignant des principes universellement acceptés. Il doit, en un mot, être un « pouvoir spirituel. » A ce titre, il exercera, dans la société positive, une action au moins égale à celle dont le clergé catholique a joui dans la chrétienté du moyen âge, aussi longtemps que les papes en gardèrent l'hégémonie.

Ces conséquences sont légitimement tirées des principes de Comte. Sa philosophie faisait dépendre la réorganisation sociale de la réorganisation des mœurs, et la réorganisation des mœurs de celle des idées. Il devait donc, en statique sociale, chercher le fondement de la société dans l'accord des intelligences, et définir le gouvernement par sa fonction spirituelle autant que par sa fonction temporelle.

III

La statique sociale de Comte est loin de remplir le programme qu'il indiquait d'un mot, quand il l'appelait une « anatomie sociale. » Sans doute, il a raison de ne pas pousser à des précisions dangereuses ou puériles la comparaison des êtres vivants et des sociétés. Mais il sépare pourtant, en sociologie comme en biologie, l'étude des organes de celle des fonctions, et il faut avouer qu'il a peu insisté sur l'analyse des organes sociaux. Il ne distingue, au point de vue statique, que l'individu, la famille, et la société dans son ensemble. Encore la considération de l'individu est-elle préliminaire, puisque les familles représentent les vrais élé-

ments sociaux. Il n'aperçoit donc, ou du moins il n'étudie rien d'intermédiaire entre ces éléments et la totalité du corps social, c'est-à-dire l'espèce humaine. Il se borne à indiquer la séparation des offices, qui croît avec l'extension du corps social. Mais quelle est la structure de ce corps, quelle diversité d'organes et d'appareils contient-il? La statique sociale ne nous en apprend rien. A peine la *Politique positive* donne-t-elle sur ce point quelques brèves indications. L'organisme collectif serait composé, d'abord des familles, qui en constituent les vrais éléments, puis des classes ou castes qui en forment les tissus, et enfin des cités ou communes qui en sont les véritables organes.

Cela est bien vague. Dans la dynamique seulement, nous trouverons des vues un peu plus précises sur l'apparition, la structure et les fonctions des différentes formes sociales. Encore Comte n'y sera-t-il pas placé au point de vue vraiment physiologique, pas plus qu'i ne s'est mis, dans la statique, au point de vue vraiment anatomique. Sa sociologie reste avant tout une philosophie de l'histoire. Elle analyse le passé de l'humanité, afin d'y trouver l'interprétation de son présent, et la prévision rationnelle de son avenir.

Cette science diffère donc profondément des sciences fondamentales qui la précèdent, en ce qu'elle étudie un être unique, dont elle ne peut analyser les phénomènes et découvrir les lois qu'en le considérant d'abord dans sa totalité. Presque jamais, dans la statique sociale, (et moins encore dans la dynamique), Comte ne dit *les* sociétés, comme il disait, en biologie, *les* animaux et *les* végétaux. Il dit *l'organisme collectif :* organisme unique, immense, dont la vie s'étend indéfiniment dans

le passé et dans l'avenir, d'un mot, l'humanité. Hypothèse pour la science, cette conception, qui représente l'humanité comme un être unique, devient pour la morale un idéal, et pour la religion un objet d'amour. Comte passe insensiblement de l'un de ces points de vue à l'autre. En même temps, la statique sociale change de caractère. De science abstraite qu'elle était dans le *Cours*, elle se transforme, dans la *Politique*, en un tableau de l'humanité future.

CHAPITRE IV

La dynamique sociale.

La dynamique sociale est, pour Comte, la partie principale de la sociologie. Il nous dit qu'elle a occupé son attention « d'une manière prépondérante et même presque exclusive[1]. » Cette préférence s'explique aisément. D'abord, l'idée qui distingue le mieux la sociologie de la biologie, l'idée du développement graduel de l'humanité, appartient à la dynamique sociale. Puis, la méthode qui est propre à la sociologie, la méthode historique, s'applique particulièrement à la dynamique. Enfin, la conception même d'une science sociale s'est fixée dans l'esprit de Comte par la découverte de la loi des trois états, qui est une loi dynamique.

La dynamique sociale se définit « la science du mouvement nécessaire et continu de l'humanité[2] », ou, plus brièvement, la science des lois du progrès. Ici, comme dans la statique sociale, et même plus exclusivement encore, un seul cas est étudié, le cas de l'espèce humaine, regardée comme un seul individu, et considérée dans la totalité de son développement passé et futur. Dès lors, sans méconnaître la distinction de la biologie et de la sociologie, n'y aurait-il pas lieu de

1. *Cours*, IV, 430.
2. *Cours*, IV, 299. — Voyez aussi le chapitre II du livre I.

chercher d'abord, dans la nature physique et morale de l'homme individuel, certaines des conditions du progrès social? Cette question n'a pas échappé à Comte, et c'est par elle, dit-il, qu'il conviendrait de commencer un traité méthodique de science sociale. Il ne l'a cependant pas traitée expressément. Il s'est contenté d'indiquer « cet instinct fondamental, résultat complexe du concours nécessaire de toutes nos tendances naturelles, qui pousse l'homme à améliorer, sans cesse, sous tous les rapports, sa condition, ou à toujours développer, à tous égards, l'ensemble de sa vie physique morale et intellectuelle autant que le comporte le système de circonstances où il se trouve placé[1]. » Cette indication est complétée par l'étude des conditions qui ont déterminé les premiers efforts de l'homme, quand il a dû surmonter sa paresse naturelle, au temps de la civilisation naissante. Elle suffit au moins pour montrer l'étroite liaison qui existe, dans la pensée de Comte, entre la sociologie dynamique et la psychologie. Les lois sociologiques, il est vrai, ne peuvent être *déduites* des lois biologiques. Rien ne supplée à l'observation directe des phénomènes sociaux. Mais le fait même du progrès, qui est l'objet de la dynamique sociale, n'existerait pas sans les « impulsions individuelles qui en sont les éléments propres. »

I

Sous le nom de progrès, Comte entend une « marche sociale vers un terme défini, quoique jamais atteint,

1. *Cours*, IV, 290-1.

par une série d'étapes nécessairement déterminées. » Cette idée ne s'est pas dégagée nettement dans l'antiquité[1]. Les anciens se représentaient plutôt les mouvements sociaux comme oscillatoires ou circulaires. Sur des points spéciaux, par exemple en morale, ils ont eu un pressentiment de l'idée de progrès[2]. Ils ont conçu la poursuite du mieux. Mais l'idée scientifique du progrès social dans son ensemble devait leur rester étrangère. Car cette idée ne se forme que par l'observation et par l'analyse de l'histoire. Le champ historique dont ils avaient la vue était encore trop peu étendu pour la leur suggérer.

L'idée de progrès apparaît avec la philosophie de l'histoire enseignée par le christianisme. En effet, cette religion donne une explication rationnelle de l'histoire universelle considérée dans son ensemble. Elle proclame la supériorité du monde chrétien sur le monde païen, et de la nouvelle loi sur l'ancienne[3]. Mais, à peine née, l'idée de progrès s'obscurcit et tend à s'effacer. Le catholicisme aperçoit bien un progrès dans la série des événements qui l'ont fait succéder à un état antérieur, mais il nie le progrès qui se poursuit à partir de ce moment. Il se considère comme définitif. Il « borne la progression à l'avènement du christianisme. » Il prétend fixer un dogme invariable, qui contient la vérité immuable et absolue. C'est la négation même de l'idée positive du progrès.

Pour trouver cette idée nettement conçue et scientifiquement formulée, il faut arriver à Condorcet, et même

1. *Cours*, IV, 182-6.
2. *Pol. pos.*, II, 332-3.
3. *Cours*, V, 366.

au XIXe siècle, c'est-à-dire à la fondation de la science sociale par Comte. Il y a été conduit surtout, dit-il, par l'étude historique du développement des sciences. Car c'est de toutes les séries sociales celle dont l'évolution est la plus avancée. Aucune autre ne suggère aussi clairement l'idée d'une « progression » dont les termes se succèdent en vertu d'une filiation nécessaire. Pascal en a donné déjà une très belle formule, dans sa *Préface du Traité du Vide*. N'est-il pas remarquable qu'en esquissant l'idée positive de progrès, il ait été aussitôt amené à l'hypothèse essentielle de la dynamique sociale, c'est-à-dire à considérer toute la suite des générations comme un seul homme, qui vivrait toujours et qui apprendrait continuellement[1] ?

Toutefois l'idée de progrès, si bien appliquée dès le XVIIe siècle à l'évolution des sciences, ne pouvait pas alors être étendue à l'ensemble des faits sociaux. Elle rencontrait un obstacle insurmontable dans le moyen âge. On considérait alors celui-ci comme une longue période de recul et de barbarie, bien qu'en fait cette période soit « caractérisée par le perfectionnement universel de la sociabilité humaine. » L'idée de progrès resta donc particulière. Elle fit l'objet de la querelle des anciens et des modernes, dont l'importance n'a pas été assez comprise. L' « éminent » Fontenelle et le « judicieux » Perrault ont fort bien montré, pour l'ensemble de l'activité intellectuelle, ce que Pascal avait déjà établi pour la science proprement dite[2].

Le XVIIIe siècle a été plein de l'idée de progrès. Mais, faute de suivre une méthode positive, il l'a singulière-

1. *Cours*, IV, 186-7.
2. *Cours*, VI, 257-9.

ment faussée. Il a cru à la perfectibilité indéfinie de l'homme et de la société. Or, cette notion ne coïncide pas avec celle de progrès. Elle y est même, au fond, opposée. Progrès signifie « développement soumis à des conditions fixes, et s'opérant en vertu de lois nécessaires, qui en déterminent la marche et la limite. » C'est justement l'ignorance de ces conditions et de ces lois qui fait naître l'idée de perfectibilité indéfinie. Si Helvétius et Condorcet avaient eu une connaissance positive de la nature humaine, ils n'auraient pas entretenu tant d'illusions et d'espérances déraisonnables. La biologie, c'est-à-dire la psychologie scientifique, leur aurait appris que la nature humaine est invariable dans son fond, que la prépondérance des instincts égoïstes sur les altruistes est essentielle à cette nature, et que, si le progrès favorise le développement des sentiments altruistes, il ne peut cependant renverser l'équilibre naturel de nos inclinations. En un mot, la perfectibilité indéfinie est une idée métaphysique. L'imagination y a plus de part que l'observation. Les philosophes qui l'ont conçue ne se rendaient pas compte des rapports qui lient la vie intellectuelle et morale de l'homme à la structure de son organisme.

Pour que l'idée du progrès parvînt à sa forme définitive, il fallait d'abord que la psychologie positive eût mis fin aux rêves de perfectibilité indéfinie. Il fallait aussi que la Révolution française fût venue rendre intelligible l'ensemble de l'histoire de l'humanité. En effet, selon Comte, une « progression » ne peut pas être comprise, tant que l'on n'en connaît pas au moins trois termes. Deux termes ne suffisent pas à la définir. Or, jusqu'à la Révolution française, plusieurs « progres-

sions », ou séries sociales, offraient sans doute à la réflexion scientifique le nombre de termes exigé : par exemple, l'évolution de telle ou telle science ou de tel ou tel art. Mais, en sociologie, la connaissance des lois secondaires est subordonnée à celle des lois principales, et la marche de telle ou telle série sociale ne peut être comprise que si le développement de la société en général est connu dans sa loi fondamentale. Pour découvrir cette loi, il fallait donc posséder au moins trois termes de la « progression » générale. Or, avant la Révolution française, deux termes seulement étaient donnés : le régime des sociétés antiques, et le régime chrétien, (c'est-à-dire celui qui atteignit son plus haut point de perfection dans l'organisation catholique du moyen âge). La Révolution française vint fournir le troisième terme. Elle a apporté l'idée d'un régime nouveau. Comme l'avait dit Kant, en des termes que Comte ne connaissait certainement pas, elle a donné aux hommes l'idée d'une organisation sociale fondée sur des principes différents de ceux des sociétés existantes. Dès lors, l'idée du progrès pouvait s'appliquer à l'ensemble du développement historique de l'humanité. « C'est à ce salutaire ébranlement, dit Comte, que nous devons la force et l'audace de concevoir une notion sur laquelle repose toute la science sociale, et par suite toute la philosophie positive, dont cette science finale pouvait seule constituer l'unité[1]. »

Restait à construire cette science sociale. Ce sera l'œuvre propre d'Auguste Comte. La Révolution française n'a apporté, selon lui, qu'une idée imparfaite du

1. *Pol pos.*, I, 60-3.

progrès social. Elle a fait concevoir l'idée d'un régime différent du précédent, mais sans réussir à le fonder. La philosophie nouvelle aura pour fonction de réaliser l'idée positive du progrès social. En un mot, l'impulsion révolutionnaire a rendu cette philosophie possible. Elle ne l'a pas rendue inutile[1].

II

La sociologie étant une science abstraite et spéculative, au même titre que les autres sciences fondamentales, le progrès n'y est pas entendu en un sens utilitaire ou moral. Dès 1826, Comte s'efforçait de prévenir l'équivoque sur ce point. L'insuffisance du langage, dit-il, l'oblige à employer les mots de « perfectionnement », et de « développement », dont le premier, et même le second, quoique plus net, rappelle des idées de bien absolu et d'amélioration indéfinie, que Comte n'a point l'intention d'exprimer. Ces mots ont pour lui le simple objet scientifique de désigner, en physique sociale, une certaine succession d'états du genre humain, « s'effectuant selon des lois déterminées : usage exactement analogue à celui qu'en font les physiologistes dans l'étude de l'organisme individuel, pour indiquer une suite de transformations à laquelle ne se lie aucune idée d'amélioration ou de détérioration continue[2]. » Il serait facile de traiter la physique sociale tout entière sans employer une fois le mot de perfectionnement, et en le remplaçant toujours par le terme scientifique de développement. Car la question n'est pas d'apprécier la valeur

1. *Cours*, IV, 188.
2. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 199.

respective des états successifs rapportés à un état idéal; il s'agit simplement d'établir les lois de leur succession. « Le présent est plein du passé et gros de l'avenir. » Cette formule de Leibniz exprime l'idée générale du progrès. Comte ne fait que la rendre positive, en découvrant les lois générales de ce progrès, et en montrant qu'elles sont corrélatives aux lois de la statique sociale.

En fait, cependant, le développement de l'humanité entraîne-t-il une amélioration ou un progrès, au sens moral et pratique du mot? La science sociale n'a pas à répondre à cette question. Toutefois, Comte pense que cette amélioration a lieu, et que le progrès, ainsi entendu, peut être constaté à la fois dans notre condition et dans notre nature[1]. Il en donne pour preuves, d'abord l'accroissement de la population, au moins dans la partie de l'humanité qu'il considère presque toujours seule, dans la race blanche; puis la loi d'après laquelle l'exercice perfectionne les organes. Ce progrès se fixe par l'hérédité. Comte admet ainsi le principe posé par Lamarck, sous cette réserve, que l'évolution ne transforme jamais les « dispositions naturelles. »

Quant à notre condition, elle s'améliore dans la mesure où nous pouvons agir sur les phénomènes naturels, et ce pouvoir dépend, à son tour, de la connaissance que nous avons acquise des lois des phénomènes. « *Savoir pour prévoir, afin de pourvoir.* » Le progrès se manifeste ici par l'extension de nos connaissances scientifiques, et par le perfectionnement des arts fondés sur ces connaissances. Si la connaissance scientifique, nécessairement abstraite, a besoin

1. *Cours*, IV, 304-6.

d'être séparée de la pratique, pour chercher les lois générales qui régissent les phénomènes, la science, une fois constituée, rend possible un système d'applications raisonnées, qui porte infiniment plus loin que l'art empirique. Comte, comme Descartes, fonde sur la science positive de la nature les espérances les plus ambitieuses.

Or, les phénomènes les plus « modifiables », ceux où notre intervention est le plus efficace, sont les phénomènes humains, soit individuels, soit collectifs. D'autre part, notre action sur le monde extérieur dépend surtout des dispositions de l'agent. C'est donc, de toutes façons, ces dispositions qu'il faudrait améliorer. Le perfectionnement le plus important sera celui de notre nature intérieure. Il consistera à faire prévaloir de plus en plus les attributs qui distinguent l'homme de l'animal, c'est-à-dire l'intelligence et la sociabilité, facultés solidaires, qui se servent mutuellement de moyen et de but. Nous savons d'ailleurs que ce progrès a des bornes. La prépondérance parfaite en nous de l'humanité sur l'animalité est une *limite*, dont nos efforts doivent nous rapprocher toujours, sans y atteindre jamais[1].

Qu'il s'agisse de notre condition ou de notre nature, l'amélioration, dans les deux cas, ne peut être que fort lente. Il n'est jamais aisé de substituer à l'ordre naturel un ordre artificiel qui repose sur la connaissance scientifique du premier. De ces différentes formes de progrès, la première, que Comte appelle le progrès matériel, est la plus avancée, parce qu'elle est la plus facile. Ainsi s'explique le vif attrait qu'elle a pour les

1. *Discours sur l'Esprit positif*, p. 59-60.

hommes d'aujourd'hui. L'importance qu'on lui donne est tout à fait exagérée. Si l'on pouvait arriver à un perfectionnement de notre nature, ce serait assurément préférable. Mais peut-être est-il nécessaire que nos conditions d'existence matérielles aient été d'abord améliorées ?

Le perfectionnement de notre nature peut être physique, intellectuel, ou moral. Le premier consisterait dans un accroissement de la durée moyenne de la vie humaine ; il dépend des progrès de la biologie, et, par suite, de la médecine et de l'hygiène. L'amélioration intellectuelle, (scientifique et esthétique), serait plus désirable encore. Elle « comporte un plus vaste essor » que toutes les améliorations physiques, ou, *a fortiori*, matérielles : car l'intelligence est un « outil universel » dont les usages s'étendent à l'infini. Mais la félicité humaine dépend encore bien davantage du progrès moral, « sur lequel nous avons aussi plus d'empire, quoiqu'il soit plus difficile. » Il n'y a pas d'amélioration intellectuelle qui pût équivaloir à un accroissement de bonté ou de courage. Tout notre effort, si nous étions sages, devrait donc se porter de ce côté. Du moins devrions-nous toujours nous rappeler que les autres progrès sont désirables simplement à titre de moyens, et le progrès moral seul à titre de fin [1].

III

La théorie du progrès est le « principe » de la dynamique sociale. Celle-ci est la partie essentielle de la

1. *Pol. pos.*, I, 106-8.

sociologie. La sociologie enfin est le centre de la philosophie positive. Il fallait donc s'attendre à voir les adversaires de cette philosophie chercher surtout à ruiner la théorie du progrès, qui supporte tout le reste. Les objections, en effet, ont été nombreuses et pressantes. De ces objections, Comte en avait prévu deux, les plus importantes, et il s'était efforcé d'y répondre par avance. Selon lui, la théorie du progrès n'implique ni le fatalisme, ni l'optimisme, ni les conséquences quiétistes qu'on a prétendu en tirer[1].

Sur le premier point, Comte fait observer que son principe des lois n'a pas pour conséquence nécessaire le déterminisme absolu des phénomènes, qu'il s'agisse des phénomènes sociaux ou des autres. La philosophie positive n'admet rien d'absolu. Le déterminisme est une thèse métaphysique, comme le libre arbitre. Comte n'a pas à prendre parti entre les deux : il les laisse se réfuter l'une l'autre. La conception positive des facultés morales et intellectuelles de l'homme, Gall l'a fort bien établi, n'implique pas que les actes humains ne puissent être autres qu'ils ne sont. De même, si les phénomènes naturels en général sont soumis à des lois, cela n'empêche pas de concevoir ces phénomènes comme modifiables par l'intervention de l'homme. Or, de tous les phénomènes naturels, les phénomènes sociaux sont précisément les plus modifiables. Ils le sont si bien, qu'on a pu, pendant longtemps, ignorer qu'ils fussent régis par des lois.

Il n'y a donc nulle contradiction à affirmer la réalité de ces lois, et à considérer en même temps l'interven-

1. *Pol. pos.*, I, 54-56.

tion de l'activité humaine dans les phénomènes sociaux comme efficace. Dès 1824, Comte écrivait à son ami Valat : « Ce serait bien mal comprendre ma pensée que d'en conclure que j'interdis tout perfectionnement, puisqu'au contraire j'établis formellement que tout gouvernement doit changer par suite du progrès de la civilisation, et qu'il n'est nullement indifférent que ces changements s'opèrent par la seule force des choses, ou par des plans calculés fondés sur l'observation. . . Je ne nie pas la puissance des mesures politiques : je la circonscris[1]. »

Il appartient à la science sociale de fixer les limites de l'action utile de l'homme sur les phénomènes sociaux. Ces limites sont assez étroites. L'homme ne peut modifier, au point de vue statique, que l'intensité, et au point de vue dynamique, que la vitesse des phénomènes sociaux. En effet, ici comme ailleurs, les modifications ne peuvent jamais se produire que conformément aux lois. Supposer le contraire serait nier l'existence même de ces lois. Or, la loi fondamentale de la statique est l'intime solidarité, et la dépendance réciproque de tous les éléments sociaux, à tous les moments de leur évolution commune. Il n'y a donc pas d'influence perturbatrice, de quelque origine qu'elle soit, qui puisse « faire coexister, dans une société donnée, des éléments antipathiques[2]. » Elle détruirait plutôt cette société. Tout ce qui est possible, c'est de modifier la force respective des tendances qui coexistent en effet dans cette société, mais sans en faire apparaître ou disparaître aucune. De même, au point de vue dynamique,

1. *Lettres à Valat*, p. 140 (8 septembre 1824).
2. *Cours*, IV, 314-20.

l'ordre des phases successives du progrès est déterminé par des lois. Aucune influence extérieure, (ni en particulier celle de l'homme), ne saurait renverser ou troubler cet ordre, ou faire « brûler » une des étapes. L'évolution pourra seulement être rendue plus rapide, c'est-à-dire plus aisée. L'homme d'État, entêté de sa puissance, trouvera peut-être cette part bien modeste. Mais l'intervention humaine, même entre ces limites, pourrait être encore d'une importance capitale, à condition qu'elle fût dirigée par la science.

L'histoire confirme ces vues. Jamais nous n'y voyons les phénomènes sociaux modifiés par l'homme autrement que dans leur intensité ou dans leur vitesse. Là où l'évolution nous est le mieux connue, c'est-à-dire dans les séries sociales qui comprennent l'histoire des sciences, des arts, des mœurs et des institutions, la vérification de cette loi est constante. Par exemple, l'astronomie s'est arrêtée à un certain point chez les savants d'Alexandrie, parce que le progrès ultérieur de cette science n'était pas compatible avec les conditions générales de la société de ce temps. Et si la tentative de Montesquieu pour soumettre les faits sociaux à des lois a échoué, c'est que, avant la sociologie, la biologie positive devait d'abord être fondée. Les exemples analogues abondent. Jamais un cas contraire ne s'est présenté.

Trois facteurs secondaires, la race, le climat, et l'action politique de l'homme, modifient surtout le progrès, dans la mesure qui vient d'être indiquée. Dans l'état actuel de la science, il nous est impossible de les ranger par ordre d'importance. Montesquieu a abusé des climats ; d'autres ont abusé des races [1]. Ces éléments de l'évolu-

[1] *Pol. pos.*, II, 450.

tion sociale n'ont pas encore été étudiés par la méthode positive. Jusqu'à la fondation de la dynamique sociale, leur rôle était nécessairement mal conçu. On ignorait que la loi essentielle, la loi des trois états, est indépendante de ces facteurs secondaires, tandis qu'au contraire les facteurs secondaires ne peuvent agir que conformément à cette loi, sans jamais la suspendre. Pour que les modifications qu'ils produisent devinssent intelligibles, il fallait que l'on connût d'abord le type normal d'évolution. Étudier l'influence des climats et des races avant de posséder les lois générales de la dynamique sociale, c'était, à peu près, prétendre établir une pathologie avant d'avoir constitué la physiologie.

Quant à l'action politique de l'homme, elle a dû aussi être mal comprise. Faute d'une conception positive des phénomènes sociaux, les uns ont nié l'efficacité de cette action, les autres l'ont exagérée. Quand elle s'employait dans le sens du progrès, elle semblait, presque forcément, être la cause principale de résultats que l'évolution sociale aurait amenés en tout cas. L'illusion était d'autant plus inévitable que les forces sociales se personnifient toujours en des individus. En revanche, que de fois les efforts politiques les plus vigoureux n'ont-ils eu qu'un succès sans lendemain, parce que l'évolution générale de la société allait en sens contraire !

Tant que dure la période théologique et métaphysique, l'homme n'hésite pas à s'attribuer une action presque sans bornes sur les phénomènes naturels. Parvenu à la période positive, il sait que les phénomènes ne sont modifiables qu'entre certaines limites, fixées par leurs lois, et qu'il ne peut prétendre qu'à des résultats relatifs. La sociologie positive, une fois fondée, trans-

forme du tout au tout l'idée familière de l'art politique. Mais, pour entretenir des ambitions moins vastes et moins flatteuses, cet art n'en sera que plus efficace. Comparez ce que peuvent aujourd'hui la médecine et la chirurgie, pour le bien des malades, à ce qu'elles savaient faire avant que la chimie et la biologie fussent des sciences positives !

Mais, dit-on, en admettant que l'homme puisse modifier les phénomènes sociaux, quelle raison a-t-il d'y intervenir, si le progrès se fait de lui-même ? Pourquoi ne pas laisser s'accomplir l'évolution naturelle qui le réalise à coup sûr ?

Cette objection confond de nouveau le progrès, entendu comme une suite d'états qui se déroulent suivant une loi, avec le progrès entendu au sens d'amélioration indéfinie. Sur ce point encore, la comparaison de la société avec les organismes vivants est instructive. Ceux-ci ne se développent-ils pas conformément à des lois invariables ? Cependant Comte les regarde comme fort imparfaits, et, en ce qui concerne le corps humain, l'intervention du médecin ou du chirurgien est souvent utile, ou même indispensable. Quand on reproche à la théorie sociologique du progrès d'avoir pour conséquence l'optimisme, on prend « *la notion scientifique d'un ordre spontané pour l'apologie systématique de tout ordre existant*[1]. » Il y a pourtant fort loin de l'une à l'autre. L'ordre spontané peut être très grossier.

Ici, comme partout ailleurs, la philosophie positive substitue au principe métaphysique des causes finales le principe scientifique des conditions d'existence. Elle

1. *Cours*, IV, 273.

admet qu'il s'établit spontanément, d'après les lois naturelles, un certain ordre nécessaire ; mais elle constate que cet ordre présente de graves et nombreux inconvénients, modifiables, à certains degrés, par l'intervention de l'homme. Plus les phénomènes sont complexes, plus ces imperfections se multiplient et s'aggravent. Les phénomènes biologiques sont « inférieurs », à cet égard, à ceux de la nature inorganique. En vertu de leur complication, qui est *maxima*, les phénomènes sociaux doivent être les plus « désordonnés » de tous. En un mot, si l'idée de loi naturelle implique celle d'un certain ordre, il faut compléter la notion de cet ordre par la « considération simultanée de son inévitable imperfection. »

La théorie du progrès n'est donc incompatible ni avec la constatation du mal social, ni avec l'effort pour y porter remède. L'organisme social, le plus complexe de tous, est aussi le plus sujet aux maladies et aux crises. Ainsi, Comte prévoit, pour un avenir prochain, de grandes luttes intestines dans notre société, conséquence de notre anarchie mentale et morale[1]. Il n'y a de systématisé aujourd'hui que ce qui est destiné à disparaître, et ce qui n'est point encore systématisé, c'est-à-dire tout ce qui a vie, ne s'organisera pas sans des collisions violentes. Il suffit de songer aux relations entre les entrepreneurs et les travailleurs.

Il se produit des révolutions que rien ne peut prévenir. C'est un mal inévitable, et Comte en donne une raison psychologique qui est frappante. Notre esprit est trop faible, et notre vie trop courte, pour que nous nous

1. *Cours*, VI, 825.

formions jamais une idée positive d'un système social autre que celui où nous sommes nés et où nous vivons. C'est de celui-ci que, bon gré mal gré, nous tirons les éléments de nos idées politiques et sociales. Les utopistes mêmes n'échappent pas à cette nécessité. Leurs rêveries reflètent toujours, au fond, ou le passé, ou un état social contemporain. Pour qu'un système politique nouveau apparaisse, et surtout pour qu'il trouve accès dans les esprits, il faut que la destruction du système précédent soit déjà très avancée. Jusque-là, « les intelligences même les plus ouvertes ne sauraient apercevoir la nature caractéristique du système nouveau, dissimulée à tous les yeux par le spectacle de l'ancienne organisation[1]. » De là, les longs processus de décomposition des régimes usés, les non moins longs enfantements des institutions nouvelles, et les cruelles périodes de transition, pleines de troubles, de guerres et de révolutions.

A cette même cause se rattache ce qu'on peut appeler les phénomènes de survivance. Les institutions, les pouvoirs, comme aussi les doctrines, tendent à subsister au delà de la fonction que la marche générale de l'esprit humain leur avait assignée[2]. Des conflits s'engagent alors, qu'il n'est au pouvoir de personne d'empêcher : heureux qui peut les rendre moins aigus ou plus courts ! La solution n'en vient guère qu'avec le temps, quand les idées vaincues tombent en « désuétude. » Jamais le combat ne cesse que faute de combattants.

Tout cela n'exclut nullement la possibilité pour

1. *Cours*, IV, 30-1 ; V, 241-2.
2. *Cours*, IV, 266.

l'homme d'agir, et de se montrer bienfaisant ou nuisible. Comprendre n'est pas justifier. Une vue d'ensemble de l'histoire dispose, il est vrai, à l'indulgence, parce qu'elle fait ressortir l'étroite solidarité de tous les éléments sociaux d'une même époque. Les responsabilités partagées, et pour ainsi dire diffuses, paraissent moins graves pour chaque individu. Néanmoins cette philosophie permet, pour le passé, la louange et le blâme, et, pour le présent, l'intervention active dans les phénomènes sociaux.

Mais cette intervention ne produira les résultats espérés que si elle repose sur la science sociale. La politique positive ne se propose pas de diriger l'espèce humaine vers une fin arbitrairement choisie. Elle sait que l'humanité se meut par une impulsion propre, « suivant une loi aussi nécessaire, quoique plus modifiable, que celle de la gravitation[1]. » Il s'agit seulement pour la politique de faciliter cette marche en l'éclairant. Il est très différent de subir la loi sans la comprendre, ou de s'y soumettre en connaissance de cause. Il demeure au pouvoir de l'homme d'adoucir et d'abréger les crises, dès qu'il en saisit les raisons et qu'il en prévoit l'issue. Il ne prétendra point gouverner les phénomènes, mais seulement en modifier le développement spontané, « ce qui exige qu'il en connaisse les lois[2]. »

Sachons aussi avouer que sur beaucoup de ces phénomènes, et non des moins importants, nous ne pouvons absolument rien. Leurs conditions échappent à nos prises. Par exemple, il s'en faut que la durée de la vie humaine soit aussi favorable à l'évolution sociale

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 95.
2. *Cours*, IV, 326.

qu'on pourrait le concevoir[1]. Au contraire, après l'extrême imperfection de notre organisme, la brièveté de la vie est une des causes de la lenteur du développement social. Que de puissants esprits sont morts avant que leur pleine maturité eût donné tous ses fruits ! Que n'eût-on pas attendu de leur génie, s'ils avaient eu la pleine possession de leurs facultés pendant trois ou quatre siècles !

La théorie positive du progrès n'entraîne donc ni l'optimisme, ni le quiétisme. Abstraction faite de l'intervention de l'homme, l'état social, qui évolue selon des lois, est à chaque époque juste aussi bon et aussi mauvais qu'il peut être, « d'après l'ensemble de la situation[2]. » Plus d'un pessimiste s'accommoderait de cette formule. Elle est légitimement tirée du principe des conditions d'existence. Mais, à vrai dire, du point de vue de ce principe, c'est-à-dire du point de vue de la philosophie positive et relative, il ne saurait être question ni d'optimisme ni de pessimisme. Seule, la métaphysique peut se proposer un jugement absolu sur l'ensemble de la réalité sociale. La doctrine positive ne recherche, ici comme ailleurs, que les lois statiques et dynamiques des phénomènes. Elle trouve, il est vrai, que l'évolution sociale s'accompagne, en fait, d'un perfectionnement. Mais ce perfectionnement est si lent, si pénible, coupé de tant de crises, troublé par tant de conflits, que si l'humanité aspire à une condition meilleure, c'est de ses propres efforts qu'elle doit surtout attendre un progrès un peu plus rapide.

1. *Cours*, IV 510-12.
2. *Cours*, IV, 310 11.

CHAPITRE V

La philosophie de l'histoire.

Si la dynamique sociale est une science, et si la loi des trois états, découverte par Comte, en est la loi fondamentale, cette loi, (et celles qui en dérivent), doivent expliquer les phases successives de l'humanité, depuis les premières ébauches de la civilisation jusqu'à la situation présente des populations les plus avancées. Elles doivent « introduire l'unité et la continuité dans cet immense spectacle, où l'on voit d'ordinaire tant de confusion et d'incohérence[1]. » La science sociale a ainsi pour contre-partie une philosophie de l'histoire. Elle y trouve son expression concrète et sa vérification. A défaut de la prévision des faits sociaux pour l'avenir, prévision que la complication extrême de ces faits rend presque impossible, la science sociale permet au moins « la coordination rationnelle » de l'ensemble du passé.

Pour établir cette philosophie de l'histoire, Comte a dû se donner deux postulats. Le premier lui est commun avec tous ceux qui ont tenté d'exposer l'évolution de l'humanité dès ses commencements, surtout avant les récents progrès de l'anthropologie. Comte « construit »

1. *Cours*, VI, 457.

l'homme primitif et la société où il vivait. Le second postulat consiste à ne considérer, au lieu de l'histoire de l'humanité tout entière, que « l'évolution la plus complète et la plus caractérisée », c'est-à-dire celle de la race blanche ; et, dans cette race, seulement les populations de l'Europe occidentale[1]. Comte se bornera à peu près aux périodes traitées par Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle*, qu'il tient d'ailleurs en très haute estime. Sa philosophie de l'histoire ne comprend guère que la civilisation égyptienne, bien peu connue de son temps, puis la Grèce et Rome, et enfin après la chute de l'empire romain, le développement de quelques peuples latins et germaniques en Europe.

On s'explique que Bossuet ait restreint l'histoire universelle au point de n'y comprendre qu'une petite partie de l'humanité, groupée sur les bords de la Méditerranée. Il y était obligé par l'idée maîtresse de son œuvre, qui fait de l'apparition du christianisme le nœud du drame humain. Il faut que tout ce qui précède l'amène, que tout ce qui suit en découle. Mais Auguste Comte est-il fondé, comme Bossuet, à retrancher de l'histoire universelle les grandes civilisations de l'Extrême-Orient, l'Afrique presque entière, et tout le nouveau monde ? Puisqu'il n'y a plus, selon lui, de peuple élu, ni de « direction providentielle », ne doit-il pas considérer l'évolution totale de l'humanité ? Il n'a pas le droit d'en isoler arbitrairement une partie, et de négliger le reste. Il l'a d'autant moins, qu'il considère l'espèce dans son ensemble comme un individu, et que cette

1. *Cours*, V, 4-5.

hypothèse de Condorcet est devenue chez lui un principe de la science sociale.

Mais Comte croit son postulat aussi bien justifié par sa définition de la sociologie, que le plan de Bossuet a pu l'être par sa doctrine théologique. La sociologie, semblable en ce point aux autres sciences positives, se compose de lois, et non de faits. La connaissance pure et simple des faits n'est une fin que pour l'érudition. La science ne recherche cette connaissance que dans la mesure où celle-ci lui est indispensable pour la détermination des lois. Par conséquent, si l'évolution de la société humaine s'est poursuivie simultanément sur différents points du globe, comme, par hypothèse, cette évolution s'accomplit partout suivant des lois invariables, et comme le climat et la race ne peuvent la modifier que dans des limites très étroites, le sociologue n'est pas tenu d'étudier toutes les sociétés du passé et du présent. Il ne le fera que pour user de la méthode comparative, dans la mesure où il le juge utile, et sous les réserves que comporte l'emploi de cette méthode. En second lieu, parmi ces évolutions historiques, indépendantes jusqu'ici les unes des autres, laquelle choisira-t-il de préférence pour y chercher la vérification de la dynamique sociale abstraite? Evidemment, la plus complète et la plus caractérisée : car c'est là qu'il aura le moins de peine à dégager les lois de l'extraordinaire complexité des faits. N'avons-nous pas vu que l'idée de progrès, sans laquelle la sociologie ne peut se constituer, ne s'est formulée d'une façon définitive que depuis la Révolution française? Comte s'est donc cru autorisé à « circonscrire son étude historique à l'unique examen d'une série homogène et continue, et néan-

moins justement qualifiée d'universelle. » A chaque moment de l'histoire, le peuple dont l'évolution est le plus avancée représente l'humanité entière, puisqu'elle est destinée à passer, tôt ou tard, par la phase qu'il traverse avant elle. De là l'idée, qui se retrouve chez Hegel et chez Renan, d'une « mission » des races et des peuples. Mission temporaire, qui fait leur force et leur droit pendant qu'elle dure, mais à laquelle, trop souvent, ils ont le malheur de survivre.

I

La philosophie positive de l'histoire prend pour principe directeur l'idée d'unité. En vertu d'un postulat qui est une anticipation audacieuse sur un avenir incertain, l'espèce humaine y est regardée comme une immense unité sociale. Pareillement, l'évolution de l'humanité y est conçue comme aboutissant à l'unité morale et religieuse de tous les hommes. L'humanité va de la religion spontanée par où elle commence, à la religion démontrée où elle s'établit définitivement. L'entre-deux est le domaine de l'histoire. Les états successifs que l'humanité traverse en évoluant ne sont pas homogènes. L'esprit théologique et l'esprit positif y sont mélangés à des degrés divers. Ils luttent l'un contre l'autre. Ces états contiennent donc en eux-mêmes le principe de leur propre destruction. Chacun prépare nécessairement l'apparition du suivant, jusqu'à l'état final où l'esprit positif dominera seul.

Le ressort de cette dialectique concrète de l'histoire est le besoin logique d'unité. C'est lui qui a déterminé le mouvement initial. Car l'unité religieuse primitive

n'a jamais été parfaite. Même dans la période où le fétichisme domine sans conteste, il existe quelques rudiments de l'esprit positif. La nature humaine étant invariable, le germe de son état final était déjà contenu dans son état primitif. Il était certain dès lors que, si l'humanité sortait de cet état, elle évoluerait jusqu'à ce qu'elle trouvât l'unité dans la religion définitive.

S'il en est ainsi, comment Comte n'a-t-il pas regardé la loi de succession des formes religieuses comme la loi dynamique suprême, comme le principe de la philosophie de l'histoire? Pourquoi a-t-il cru trouver plutôt ce principe dans la loi d'évolution des philosophies? — C'est que, selon lui, l'évolution des formes religieuses est fonction de l'évolution intellectuelle. Elle y est même subordonnée, en ce sens que le progrès de la connaissance des lois de la nature amène tôt ou tard une révolution religieuse. En second lieu, si la philosophie de l'histoire avait choisi pour axe principal la succession des formes religieuses, elle n'aurait étudié que le processus de décomposition des croyances, qui les a menées, jusqu'à présent, de la période où toute pensée est religieuse (fétichisme), à celle où aucune ne semble plus l'être (déisme philosophique). Elle ne montrerait pas en même temps le processus inverse et simultané de l'esprit positif, qui non seulement détermine cette décomposition progressive, mais prépare aussi les éléments d'une foi nouvelle. Elle ne ferait pas voir comment cet esprit établit peu à peu, au moyen de la science, une conception de la nature qui deviendra universelle en devenant sociale, et qui sera la base d'une religion définitive. C'est pourquoi Comte, tout en faisant de la religion l'élément capital de la vie hu-

maine, individuelle et sociale, devait cependant prendre l'évolution de l'intelligence, c'est-à-dire des sciences et des philosophies, pour « fil conducteur » de sa philosophie de l'histoire.

II

Il n'entre pas dans le dessein de cet ouvrage de donner un aperçu, même sommaire, de la philosophie de l'histoire que Comte a développée, d'abord dans le *Cours de philosophie positive,* puis dans le troisième volume de la *Politique positive*. Nous n'en détacherons pas non plus les vues de détail, ingénieuses ou profondes, qui y abondent. Il nous suffira de montrer comment, d'après Comte, les lois de la dynamique sociale s'y vérifient toujours, et comment les exceptions apparentes finissent par s'interpréter dans le sens de ces lois.

Au fétichisme proprement dit a succédé l'astrolâtrie, puis le polythéisme, qui fut d'abord conservateur (régime des castes, Égypte), ensuite intellectuel (Grèce), et social (empire romain). Avec la religion chrétienne, le monothéisme se substitue au polythéisme. Mais la théorie du progrès ne rencontre-t-elle pas bientôt un obstacle insurmontable ? Comment explique-t-elle le moyen âge, cette longue suite de siècles que Voltaire et les philosophes avaient représentés comme pleins de ténèbres, de superstition et d'ignorance, comme la honte de l'histoire ? Comment accorder cette lamentable « rétrogradation » avec la « continuité » du progrès, qu'affirme la dynamique sociale ?

La réponse d'Auguste Comte se présente sous deux formes.

D'abord, la « rétrogradation » n'a jamais été totale. Au moment où le moyen âge était le plus obscur en Europe, la civilisation arabe traversait sa période la plus brillante. La plupart des sciences y dépassaient le point extrême qu'elles avaient atteint chez les anciens. La continuité de l'évolution ne fut donc pas interrompue. Il suffit de comprendre, conformément au postulat posé par Comte au commencement de la dynamique sociale, que les Arabes furent à cette époque la partie de l'humanité dont l'évolution intellectuelle était le plus avancée, et qui, par conséquent, représentait le reste.

Mais surtout, l'opinion courante au sujet du moyen âge est erronée. Les philosophes du XVIIIe siècle ne le connaissaient pas. Ils ne l'ont vu qu'à travers leurs préventions, ou plutôt, ils n'ont même pas daigné le regarder. Pourtant, tout le mouvement spirituel des siècles modernes remonte jusqu'à ces « temps mémorables, injustement qualifiés de ténébreux par une critique métaphysique, dont le protestantisme fut le premier organe [1]. »

En premier lieu, — et ceci est une proposition capitale de philosophie historique [2], — le régime féodal, en tant qu'organisation temporelle, résultait naturellement de la situation du monde romain. Il se fût formé en tout cas, et même si les invasions n'avaient pas eu lieu. En vertu du *consensus* qui est le principe fondamental de la statique sociale, les autres séries de phénomènes qui accompagnèrent l'établissement du régime féodal, se produisirent donc, elles aussi, comme un

1. *Cours*, V, 360-1 ; VI, 50.
2. *Cours*, V, 318.

« développement naturel », et c'est mal les comprendre que d'y voir une interruption du « progrès. »

On objectera la supériorité des anciens sur le moyen âge, particulièrement dans les beaux-arts. Mais Comte ne reconnaît cette supériorité que pour les arts plastiques, et surtout pour la sculpture [1]. Elle s'explique, selon lui, par certains traits des mœurs grecques, qui devaient rendre les anciens incomparables dans l'art d'exprimer la beauté du corps humain. Pour le reste, l'éducation esthétique de l'humanité a « progressé » pendant le moyen âge. L'architecture a produit des merveilles dont l'antiquité n'avait pas l'idée. Dante est un poète unique. La musique moderne a son origine dans le plain-chant. Enfin, l'art du moyen âge présentait deux caractères que celui des sociétés aristocratiques de l'antiquité ne possédait pas, du moins au même degré. Il était spontané, c'est-à-dire en pleine harmonie naturelle avec l'ensemble des conditions ambiantes. Par suite, il était populaire ; il exprimait merveilleusement, pour le peuple, l'âme même du peuple.

Si donc il est vrai que « le principal essor des beaux-arts a eu lieu sous l'empire du polythéisme », le développement de nos facultés esthétiques n'en a pas moins été continu ; et la loi du progrès n'est pas infirmée. Il est vrai que ces facultés n'ont pas retrouvé depuis l'antiquité un ensemble de circonstances aussi favorables, une stimulation aussi directe et aussi énergique ; mais cela ne prouve rien « contre leur activité intrinsèque, ni contre le mérite propre de leurs productions. » Le génie esthétique est devenu plus étendu, plus varié et plus complet

1. *Cours*, V, 124-7.

même qu'il n'avait jamais pu l'être chez les anciens [1]. Aussi la Renaissance a-t-elle fait aux beaux-arts plus de mal que de bien. Elle a inspiré une admiration exclusive et servile pour les chefs-d'œuvre de l'antiquité, qui se rapportent à un système social disparu. « En ce sens, dit Comte, l'appréciation de l'école romantique actuelle ne pèche que par une exagération historique; mais ses récriminations sont loin d'être sans fondement [2]. »

Pareillement, on a été fort injuste pour l'activité intellectuelle du moyen âge. Certes, la philosophie positive n'est pas suspecte de partialité en faveur des dogmes théologiques et des subtilités métaphysiques. Mais, de même qu'en physique on distingue les changements matériels, qui sont accessibles à nos sens, et les mouvements moléculaires, qui leur échappent, de même, à de certaines périodes, l'intelligence humaine produit au dehors des œuvres qui témoignent de son activité, et à d'autres moments son travail demeure interne, sans être moins actif. Il y a des périodes de préparation secrète et silencieuse. Telle fut, par exemple, la première partie du moyen âge. Loin que l'esprit humain y soit resté immobile et inactif, il fournissait, au contraire, un travail très considérable : il créait les langues modernes, c'est-à-dire l'instrument indispensable au progrès ultérieur de la pensée.

Il faut aussi être équitable pour deux immenses séries de travaux, (l'alchimie et l'astrologie), qui ont tant et si longtemps contribué au développement de la raison humaine. En succédant aux astrologues et aux

1. *Cours*, VI, 148.
2. *Cours*, VI, 156-7.

alchimistes, les savants modernes n'ont pas seulement trouvé « la science déjà ébauchée par la persévérance de ces hardis précurseurs[1] » ; ils ont encore reçu d'eux l'indispensable principe de l'invariabilité des lois naturelles. L'astrologie tendait à inspirer une haute idée de la sagesse humaine. L'alchimie relevait le sentiment du pouvoir de l'homme, déprimé par les croyances théologiques. Comte va jusqu'à dire, en parlant de Roger Bacon, que la plupart des savants actuels, si dédaigneux du moyen âge, seraient incapables, non pas seulement d'écrire, mais même de lire « la grande composition de cet admirable moine », à cause de l'immense variété de vues qui s'y trouvent sur tous les ordres de phénomènes[2].

Comte s'étend encore avec complaisance sur les obligations réciproques de la tenure féodale, « admirable combinaison de l'instinct d'indépendance et du sentiment de dévouement », sur l'apparition de la chevalerie, sur le relèvement de la condition des femmes, sur l'affranchissement des communes, sur la formation du tiers état, etc.[3]. Préoccupé, comme l'école romantique, de combattre les détracteurs systématiques du moyen âge, il se jette dans l'excès opposé. Il ne voit plus les famines, les pestes, les bûchers, les guerres interminables. Il ne se contente pas de montrer que le moyen âge fut, malgré tout, une période de progrès. Il veut que ce soit une époque modèle, où nous trouvons indiqué, *sous tous les aspects essentiels*[4], le programme que nous devons réaliser aujourd'hui.

1. *Cours*, VI, 248.
2. *Cours*, VI, 194.
3 *Cours*, V, 325.
4. *Pol. pos.*, II, 121-131.

Le secret de cette prédilection de Comte pour le moyen âge n'est pas difficile à découvrir. Il ne se lasse pas de célébrer l'organisation catholique de cette période, la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel[1], et enfin le « miracle de l'hégémonie papale. » L'antiquité n'a rien connu de pareil. Cela seul suffirait à établir la supériorité du moyen âge. Cette séparation des deux pouvoirs, la philosophie positive va la restaurer aujourd'hui. Elle achèvera « l'admirable ébauche » que l'Église catholique a dessinée jadis.

Le positivisme, a dit Huxley, c'est « le catholicisme moins le christianisme. » Comte n'eût peut-être pas protesté très vivement contre cette définition. En effet, dans le catholicisme du moyen âge, il distingue la doctrine et les institutions. La doctrine était caduque, et elle va disparaître. Mais les institutions étaient le chef-d'œuvre de la sagesse politique, et elles n'ont été ruinées que pour avoir paru inséparables de cette doctrine. Il convient de les rétablir sur des bases intellectuelles à la fois plus étendues et plus stables[2]. La philosophie positive fournit ces bases. Elle saura restaurer le « gouvernement des âmes », d'après le modèle que lui a laissé l'Église catholique du moyen âge.

On a dit souvent que l'action sociale du catholicisme était surtout due à son enseignement moral. Comte renverse cette proposition. L'efficacité morale du catholicisme a tenu principalement à la constitution de l'Église, et très accessoirement à sa doctrine[3]. Sans l'action constante d'un pouvoir spirituel organisé, une

1. *Cours*, V, 306 sq.
2. *Cours*, V, 392.
3. *Cours*, V, 335.

morale, si pure qu'elle soit, ne peut pas grand'chose sur la conduite des hommes. Le catholicisme l'avait compris. Il avait fondé un système d'éducation commune, que recevaient également les grands et les petits. La morale obtint ainsi « l'ascendant qui lui appartient. » Les sentiments furent assujettis à une admirable discipline, qui s'efforçait de déraciner jusqu'aux moindres germes de corruption[1].

Pour conclure, « l'éternel honneur[2] » du catholicisme est d'avoir apporté un perfectionnement décisif à la théorie de l'organisme social, par la séparation des deux pouvoirs. Bien des causes ont contribué à le faire méconnaître : l'admiration excessive des modernes pour la cité antique, la prédilection des protestants pour l'Église primitive, enfin le mépris des philosophes pour les prétendues ténèbres du moyen âge. On en juge mieux aujourd'hui. La philosophie positive ne se borne pas à réhabiliter l'organisation catholique : elle la reprend à son compte. « Plus je scrute cet immense sujet, écrit Comte à J. S. Mill, mieux je me raffermis dans le sentiment où j'étais déjà, il y a vingt ans, lors de mon travail sur le pouvoir spirituel, de nous regarder, nous autres positivistes systématiques, comme les vrais successeurs des grands hommes du moyen âge, en reprenant l'œuvre sociale au point où le catholicisme l'avait portée[3]. » Sans doute, les conditions sont autres aujourd'hui, et il faut tenir compte des différences. Mais, quant à l'étendue et à l'intensité d'action, on peut dire qu'à chacun des rapports sociaux qui étaient matière à

1. *Pol. pos.*, II, 118.
2. *Cours*, V, 541-5.
3. *Correspondance de Comte et de J. S. Mill*, p. 458 (14 juillet 1845).

statuer pour le clergé catholique, il correspond une attribution analogue pour le pouvoir spirituel moderne[1]. En un mot, excepté le dogme, Comte emprunte au catholicisme du moyen âge à peu près tout : son organisation, son régime, son culte, et, s'il le pouvait, son clergé et ses cathédrales. Sa religion sera un catholicisme désaffecté.

III

La séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, réalisée par le catholicisme au moyen âge, marque un progrès décisif dans l'histoire de l'humanité. Mais elle n'était pas définitivement établie. Le régime dont elle faisait partie a dû disparaître, à cause de « l'antipathie réciproque » des éléments qui y étaient compris. La marche ascendante de l'esprit positif, et la résistance du dogme théologique ont d'abord ébranlé, puis détruit l'organisation catholique du XIII[e] siècle. De cette période « organique », la société européenne a passé à une période « critique », qui a rempli des siècles, et que seule la philosophie positive est capable de clore. Toute l'histoire moderne, politique, religieuse, scientifique, esthétique, économique, etc., n'est, au fond, que la succession des étapes nécessaires à ce double travail : décomposition du régime du moyen âge, et préparation de la période positive. Dans une première phase, qui occupe les XIV[e] et XV[e] siècles, le mouvement reste spontané. Il ignore le but où il tend. Dans la seconde, qui va jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, la désor

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 193.

ganisation devient plus profonde, sous l'influence d'une philosophie toute négative [1].

Les premiers signes de la décomposition commençante furent d'ordre économique. Les phénomènes de cet ordre sont en effet un facteur de la plus haute importance dans l'ensemble de la vie sociale. L'évolution économique, selon Comte, précède nécessairement l'évolution esthétique et l'évolution scientifique. C'est elle, bien plus que ces dernières, qui caractérise notre civilisation par contraste avec les sociétés antiques [2]. C'est par elle que devait commencer l'organisation de la société moderne. L'affranchissement des serfs, la fondation de communes urbaines indépendantes, la transformation de l'industrie qui sortit de là, sont décrits par Comte à peu près dans les mêmes termes que par Augustin Thierry, (qui avait travaillé comme lui auprès de Saint-Simon). C'est une organisation économique qui finit, et un régime nouveau qui s'annonce.

Lorsque cette décomposition spontanée eut atteint un certain point, les doctrines critiques purent apparaître, et la pousser plus loin. Mais, voir en ces doctrines la cause originelle de ce grand mouvement, c'est leur attribuer une influence exagérée, et même, à la rigueur, incompréhensible. Pour que les doctrines naissent et pour qu'elles prospèrent, il faut qu'elles trouvent un terrain favorable. L'opinion contraire exagère, « au delà de toute possibilité », l'influence politique de l'intelligence, et commet une sorte de cercle vicieux [3].

Le principe « du libre examen » n'a été d'abord,

1. *Cours*, V, 413.
2. *Cours*, VI, 23.
3. *Cours*, V, 414.

au XVIe siècle, qu'un résultat naturel de la nouvelle situation sociale graduellement amenée par les deux siècles précédents. Car ce principe correspond à l'état de « non-gouvernement » des esprits. Et cet état, à son tour, provient de la dissolution progressive de la discipline mentale. Il dure aussi longtemps qu'un pouvoir spirituel n'est pas reconstitué sur des bases nouvelles. Dans une société où le pouvoir spirituel s'exerce normalement, c'est-à-dire où il régit l'universalité des esprits, unis par un corps de croyances communes, le besoin de liberté intellectuelle ne se développe pas chez les individus. Du moins, il ne s'attaque pas aux principes unanimement acceptés. Mais, quand ce pouvoir s'affaiblit, les principes commencent à être discutés. Chacun prétend bientôt se faire juge de leur valeur. Tout dépend donc de l'ensemble des conditions sociales. On ne peut pas plus provoquer qu'étouffer cette disposition des esprits, « hors des conditions qui lui sont favorables ou défavorables. » Elle ne se développe que dans les périodes qui ne sont pas « organiques. » C'est pour avoir méconnu cette loi de statique sociale, que l'on a commis tant d'erreurs historiques, où le symptôme est pris pour la cause, et le résultat pour le principe [1].

La première forme générale du principe de la liberté d'examen s'exprima dans le protestantisme. Cette liberté y resta bornée d'abord entre les limites plus ou moins étroites de la théologie chrétienne. L'esprit de discussion dissolvante s'attacha surtout à ruiner, au nom du christianisme même, l'admirable système de

1. *Cours*, V, 514-16.

la hiérarchie catholique, qui en était la réalisation sociale. Inconséquence caractéristique de l'esprit métaphysique, qui nie toujours les conséquences en prétendant conserver les principes, et qui, dans ce cas particulier, aspirait à réformer le christianisme en détruisant les conditions nécessaires de son existence, c'est-à-dire son organisation.

De même que Comte admire principalement, dans le catholicisme du moyen âge, le « chef-d'œuvre de la sagesse politique », qui a su séparer les attributions du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; de même, il voit surtout dans le protestantisme le principe destructeur de ce chef-d'œuvre. Il lui reproche sans cesse d'avoir subordonné dans toute l'Europe le pouvoir spirituel au temporel. Cette « perturbation capitale » fut l'origine de toutes les autres. D'accord avec les chefs de l'école traditionnaliste, avec de Maistre et de Bonald en France, avec Haller en Allemagne, Comte insiste sur l'étroite parenté de l'esprit protestant et de l'esprit révolutionnaire. Une fois revendiqué, le droit d'examen s'étend, par une invincible nécessité, à la fois mentale et sociale, à tous les individus et à toutes les questions. Le nom de protestantisme ne devrait pas se restreindre à la réforme religieuse. Il ne convient pas moins à l'ensemble de la philosophie révolutionnaire. Car cette philosophie, depuis le luthéranisme jusqu'au déisme du XVIII[e] siècle, « et sans excepter l'athéisme qui en constitue la phase extrême », est une *protestation*, d'abord contre les principes de l'ancien ordre social, et ensuite contre toute organisation, quelle qu'elle soit[1].

1. *Cours*, V, 431-33 ; 467-8 ; 511-13.

Le dogme « absolu et indéfini » du libre examen érige chaque raison individuelle en arbitre de toutes les questions sociales. De ce dogme sortent peu à peu la liberté absolue de parler et d'écrire, la souveraineté politique de la multitude créant ou détruisant à son gré les institutions, l'égalité des hommes, l'isolement des nations : en un mot, comme disait Haller, « l'atomisme social et politique. » Ces conséquences étaient devenues inévitables, dès le jour où le protestantisme eut accordé à chacun la décision suprême dans les questions religieuses, sans tenir compte ni des conditions de compétence, ni de l'autorité. Ce premier pas était décisif. Si, par impossible, la société moderne était replacée dans l'état où elle se trouvait quand le protestantisme réussit à s'établir, la même suite nécessaire de conséquences sociales et politiques se déroulerait de nouveau.

Peu importe, après cela, que le protestantisme ait lutté contre l'esprit révolutionnaire, et qu'il ait désavoué la philosophie « anarchique. » Peu importe qu'il ait fait des efforts répétés pour constituer une autorité spirituelle, et qu'il ait produit une multitude de sectes « dont chacune prenait la précédente en pitié et la suivante en horreur[1]. » Il demeure, quoi qu'il fasse, purement critique, négatif et désorganisateur. Son rôle, par conséquent, ne peut être que transitoire. Il ne contient point d'élément que l'organisation positive doive conserver. Il aboutit naturellement au déisme philosophique.

Ce déisme naît, dès le XVIIe siècle, en Angleterre et

1. *Cours*, V, 531.

en Hollande, avec Hobbes, Spinoza et Bayle. Le droit d'examen est reconnu dès lors indéfini en principe, mais on croit pouvoir, en fait, contenir la discussion métaphysique entre les limites les plus générales du monothéisme[1]. Au fond, on continue à « détruire la religion au nom du principe religieux. » On construit une « théologie rationnelle » ; et l'on arrive enfin à la religion naturelle, chère au XVIII[e] siècle.

Or, aux yeux de Comte, la théologie rationnelle est une « expression incohérente[2] », et la religion naturelle, un « monstrueux rapprochement de termes. » Comme si toute religion, (hormis la positive), n'était pas nécessairement surnaturelle ! L'accord de la raison et de la foi, même cherché avec une sincérité parfaite, est mortel pour la foi. Car la force des conceptions théologiques réside dans leur spontanéité. La preuve logique, même en admettant qu'elle soit vraiment démonstrative, ne les fortifie jamais. Elle ne peut que les affaiblir. Les innombrables preuves de l'existence de Dieu, parues depuis le XII[e] siècle, ne constatent pas seulement les doutes hardis dont cette existence était l'objet ; on peut assurer aussi qu'elles ont contribué pour beaucoup à les propager, « soit par le discrédit que devait faire rejaillir sur les anciennes croyances la faiblesse de plusieurs de ces argumentations, soit même par réflexion sur les plus fortes[3]. » L'instinct populaire ne se trompait pas en appelant athées les métaphysiciens qui travaillaient à ces preuves. Leur œuvre était essentiellement anti-théologique. Notre siècle la voit

1. *Cours*, V, 435.
2. *Cours*, VI, 236.
3. *Cours*, V, 589.

d'un autre œil. La décadence de la théologie se poursuivant toujours, ce que la raison publique jugeait autrefois impie peut paraître aujourd'hui une occupation pieuse.

La critique des croyances religieuses s'est développée et répandue sans trop porter ombrage au pouvoir temporel, grâce au soin que les philosophes prirent, en général, de le rassurer sur les suites immédiates de leurs travaux. Hobbes au XVIIe siècle, Voltaire au XVIIIe sont aussi conservateurs au point de vue politique, que révolutionnaires au point de vue religieux. La précaution était fort sage de leur part. Mais elle n'a pas arrêté les conséquences qui sortaient de leurs principes. La philosophie critique, poussant le dogme de la liberté d'examen à l'assaut de tous les principes du régime établi, les a ébranlés et ruinés l'un après l'autre, jusqu'à « l'explosion finale » de la Révolution française. Celle-ci a été la conclusion de fait du long travail de décomposition qui s'était poursuivi pendant cinq siècles. L'ancien régime était vermoulu ; elle l'a jeté par terre, et elle a voulu faire place nette.

Mais a-t-elle posé les bases du régime qui devait succéder à celui-là ? Non, répond Comte avec Saint-Simon et de Maistre. Il admire l'énergie et le sens politique de la Convention. Néanmoins, elle a eu le tort de croire que les principes « critiques » pouvaient tenir la place et remplir la fonction de principes « organiques. » Tant que la lutte avait duré, les principes critiques avaient été d'autant plus efficaces qu'on leur attribuait une valeur absolue. Ainsi, le dogme de la liberté illimitée de conscience avait servi à détruire le pouvoir spirituel du clergé catholique, le dogme de la souveraineté du

peuple, à renverser le gouvernement temporel, enfin le dogme de l'égalité naturelle, à décomposer le système des classes sociales. Mais, l'ancien régime une fois abattu, on commit l'erreur de prendre ces dogmes pour base de la « réorganisation. »

On ne s'aperçut pas qu'ils étaient incompatibles, non seulement avec le régime qu'ils venaient de détruire, mais *avec un système social quel qu'il fût*. De la sorte, c'est le désordre moral et politique qui fut présenté comme le terme de la perfection sociale. Car chacun des dogmes de la doctrine critique, quand il est pris dans un sens organique, « revient exactement à poser en principe, sous le rapport correspondant, que la société *ne doit pas être organisée*[1]. »

Que devient, par exemple, le gouvernement dans ce système? « Par une subversion directe et totale des notions politiques les plus fondamentales », le gouvernement est représenté comme l'ennemi nécessaire de la société[2]. Celle-ci doit le tenir toujours en état de suspicion et de surveillance, restreindre de plus en plus ses modes d'activité, et ne lui laisser finalement que des fonctions de police générale, sans qu'il contribue en rien à diriger la vie collective et le développement social. En un mot, le gouvernement, sans action sur les idées, sur les croyances ni sur les sentiments, n'aurait d'autre charge que de protéger les intérêts. Mais n'est-ce pas là nier formellement l'idée même du gouvernement, qui, par définition, doit au contraire représenter « l'esprit d'ensemble », et la « fonction directrice » de la société? N'est-ce pas renoncer du même coup

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 180-1.
2. *Cours*, IV, 36.

au grand progrès réalisé par le moyen âge, c'est-à-dire à un pouvoir spirituel indépendant du pouvoir temporel? A ne considérer même que les intérêts, ce système ne maintient l'ordre qu'à grand'peine. Il est obligé de recourir à la corruption, et il conduit à l'accroissement continu des dépenses publiques.

Les principes de la philosophie critique ne sauraient donc servir à fonder une organisation sociale nouvelle. La tentative a été faite, et l'histoire l'a condamnée. On aurait pu d'avance annoncer cet échec. Car cette philosophie, métaphysique dans son essence, implique une contradiction qui la rend nécessairement impuissante. Elle tend à conserver les bases générales de l'ancien système politique, dont elle a détruit cependant les principales conditions d'existence[1]. Il y a une parenté très étroite entre la religion naturelle des philosophes, et les conceptions politiques des révolutionnaires. Celles-ci tiennent encore, par leurs racines les plus profondes, à l'ancien ordre de croyances qu'ils ont combattu de toutes leurs forces. Liberté, égalité, souveraineté du peuple, l'ensemble des droits « absolus » qui constituent la base de la doctrine révolutionnaire reste garanti, en dernier ressort, par une sorte de « consécration religieuse quoique vague. » La Révolution française a été l'œuvre de déistes.

Comte a mis à part, dans le XVIII[e] siècle, les penseurs qu'il considère comme ses précurseurs, c'est-à-dire comme les représentants anticipés de l'esprit positif : Fontenelle, Hume, Montesquieu, Diderot, d'Alembert, Turgot, Condorcet et quelques autres. Pour le reste de

1. *Cours*, IV, 60.

la philosophie du siècle, il le juge plus que sévèrement. Il ne ménage pas l'*Encyclopédie*. Il ne trouve guère, dans la plupart des écrits philosophiques de cette période, qu' « une frivole et débile argumentation sophistique. » Les circonstances presque seules en ont fait le succès. Cette philosophie est, sans comparaison, fort inférieure à celle que la contre-Révolution y a opposée. Sous le rapport logique, *qui finalement domine*, dit Comte, la critique révolutionnaire ne peut résister aujourd'hui au système de l' « école rétrograde. » Dans une discussion régulière, celle-ci l'aurait bientôt contrainte de convenir qu'elle accorde les principes essentiels du régime ancien, en refusant leurs conséquences les plus indispensables[1].

La contradiction intime dont souffre la philosophie révolutionnaire deviendra de plus en plus apparente. Un moment arrivera, qui n'est plus éloigné, où l'effort pour restaurer le passé comprendra bon nombre de ceux qui ont contribué à le détruire. Les partisans de la religion naturelle, et jusqu'à ceux du déisme le plus avancé, se rallieront au catholicisme, comme au fondement véritable de l'organisation sociale qu'ils défendent. L'alternative se posera alors entre les deux seules solutions qui soient logiques et organiques : ou l'ancien régime, avec l'organisation catholique, ou le nouveau, avec l'organisation positive. Il n'y a point de place entre ces deux-là pour le système révolutionnaire, critique, libéral, métaphysique, qui, de quelque nom qu'on l'appelle, signifie « point d'organisation du tout. »

1. *Cours*, IV, 159.

IV

L'ancien régime a dû périr, parce que l'organisation sociale y était liée à un système de croyances et de dogmes qui n'ont pu résister à l'esprit d'examen. Pour que le régime nouveau échappe à cette cause de mort, faut-il qu'il puisse supporter, sans en souffrir, l'exercice indéfini d'une liberté d'examen absolue? — Non, dit Comte, il n'y a pas de régime capable de durer dans ces conditions. Mais il suffit qu'en se constituant, la nouvelle foi, qui sera la base de l'ordre social, ait subi l'épreuve du libre examen, tel que nous le voyons pratiqué dans les sciences positives. Il suffit qu'au lieu d'une foi révélée nous ayons une foi démontrée. Elle sera alors inébranlable. Elle ne devra plus être remise en question.

Comte admet donc l'épreuve préalable, mais il s'oppose au libre examen indéfiniment renouvelé. Cette distinction permet de concilier entre elles des déclarations qui, autrement, paraîtraient contradictoires. Son langage diffère, suivant qu'il parle du dogme positif en voie de formation, ou de ce dogme une fois formé. En voie de formation, le dogme est soumis à la critique, et s'il n'y résiste pas victorieusement, il ne devient pas objet de foi. On a beau déplorer aujourd'hui l'énergie toujours dissolvante de l'esprit d'analyse et d'examen. Cet examen n'en demeure pas moins salutaire, en obligeant à ne produire, pour la réorganisation intellectuelle et morale, qu'une philosophie capable de supporter l'épreuve décisive d'une discussion approfondie, « librement prolongée jusqu'à l'entière conviction de

la raison publique. » C'est une condition à laquelle rien ne saurait désormais nous soustraire[1]. La réorganisation spirituelle, dit Comte, résultera d'une action purement intellectuelle. Elle suppose un assentiment volontaire et unanime, à l'issue d'une discussion complète, sans que les pouvoirs spirituels interviennent pour hâter la conclusion.

Mais s'ensuit-il que la liberté d'examen doive *rester* indéfiniment sans limites ? Sans doute, il a été bon que les hommes vissent dans cette liberté un droit imprescriptible dont ils devaient tous jouir. La dissolution des anciennes croyances a été plus facile ainsi, et plus rapide. Mieux on analysera cette « phase singulière » de notre développement social, plus on sera convaincu que, sans la conquête et l'usage de cette liberté illimitée, la réorganisation sociale ne pouvait être préparée. Mais cette phase singulière était transitoire. Quand elle sera finie, quand des principes communs seront de nouveau universellement acceptés, « après un contrôle suffisant », le droit d'examen rentrera dans ses limites normales et permanentes, qui consistent à discuter la liaison des conséquences avec des règles fondamentales uniformément respectées, mais sans remettre en question ces règles mêmes[2].

Tout se ramène donc à savoir quand l'épreuve pourra légitimement être considérée comme close. Y faudra-t-il l'approbation individuelle de tous les membres de la société, et une sorte de consécration par le suffrage universel ? En fait, une telle unanimité ne se réaliserait peut-être jamais. En droit, elle n'est pas néces-

1. *Cours*, IV, 75 sq.
2. *Cours*, IV, 40.

saire. On oublie, quand on la réclame, que la politique est une science positive, la plus élevée et la plus compliquée de toutes. Nul n'a autorité dans les sciences, s'il n'a en même temps compétence. Le peuple n'a pas l'idée d'y faire prévaloir son opinion ; et, en fait de science, tous ceux qui ne sont pas en état d'entendre les démonstrations sont peuple. La convergence des intelligences suppose donc, préalablement, la renonciation volontaire et motivée du plus grand nombre d'entre elles à leur « droit souverain d'examen[1]. »

Ainsi, ce droit n'est enlevé à personne. L'usage en est simplement délégué par les incompétents aux compétents. Cette délégation, librement acceptée par tous, dure autant que les conditions qui l'ont rendue nécessaire. Il n'y a pas d'ordre moral compatible avec la « vagabonde liberté des esprits actuels », si elle devait persister indéfiniment. Il ne se peut pas que tout homme, compétent ou non, remette chaque jour en discussion les bases mêmes de la société. « La tolérance systématique ne peut exister, et n'a jamais réellement existé qu'au sujet des opinions regardées comme indifférentes ou comme douteuses[2]. »

Tel est le sens du célèbre morceau sur la liberté de conscience, que l'on a si souvent reproché à Comte. Il l'avait écrit en 1822, et il l'a cité lui-même dans le quatrième volume du *Cours de philosophie positive*[3], sans se douter qu'on pût y trouver à redire. « Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, en ce sens que chacun

1. *Cours*, IV, 100.
2. *Cours*, IV, 46.
3. *Cours*, IV, 40.

trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est parce que, les anciens principes étant tombés et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis. » Il ne s'agit donc nullement d'imposer aux hommes, par une sorte de despotisme spirituel, des croyances dont ils ne seraient pas juges. Comte ne veut qu'étendre à la politique, *considérée comme science positive*, ce qui, de l'aveu de tous, est admis dans les autres sciences.

V

On discerne sans trop de peine d'où proviennent les traits essentiels de cette philosophie de l'histoire. En tant qu'elle représente le développement de l'humanité comme soumis à une loi d'évolution, qui la fait passer par une suite de phases dont l'ordre est rationnellement déterminé, en un mot, comme un *progrès*, l'idée maîtresse en est due au « père spirituel » de Comte, à Condorcet.

Pour l'interprétation des faits les plus récents, et pour le jugement porté sur le moyen âge, Comte s'inspire de Joseph de Maistre, de l'école traditionnaliste tout entière, et de Saint-Simon. A ce dernier, Comte doit, entre autres idées, la distinction des périodes critiques et des périodes organiques. Mais c'est surtout l'influence de Joseph de Maistre, de l'aveu même de Comte, qui a été décisive sur son esprit. Comme de Maistre, il pense que la philosophie du XVIIIe siècle, toute négative, a bien su détruire, mais s'est montrée impuissante à

construire. Comme de Maistre encore, il est persuadé que l'ordre social exige un pouvoir spirituel à côté du pouvoir temporel, et que le régime du moyen âge a été un « chef-d'œuvre de la sagesse politique », précisément parce que l'Église catholique y avait réalisé l'indépendance du pouvoir spirituel. Comme de Maistre enfin, il fait dépendre le salut de l'humanité, dans l'avenir, de son retour à l'unité de foi.

Comte procède donc également du savant idéologue à qui aboutit l'effort philosophique du XVIIIe siècle, et du fougueux traditionnaliste pour qui ce même siècle est l'époque abhorrée de l'erreur et de la perversion morale. Il entreprend, non pas de les concilier, (comment concilier ce qui s'exclut?) mais de fonder une doctrine plus compréhensive, où il réunira ce qu'il a reçu de l'un et de l'autre. Telle lui apparaît à lui-même sa propre tâche. Il ne la croit pas au-dessus de ses forces: il se sent en état d'éviter les fautes où ses prédécesseurs ont dû tomber. Condorcet a eu l'idée nette d'une science sociale; mais cela ne l'a pas empêché de méconnaître la marche réelle de l'esprit humain, et de n'estimer justement que son siècle, aux dépens des périodes précédentes. De Maistre, à son tour, non moins prévenu, bien qu'en sens contraire, ne comprend pas davantage l'histoire. Pour restaurer la société, pour la rétablir en l'état où elle était au XIIIe siècle, il va jusqu'à l'absurde. Il prétend ne tenir aucun compte de la marche de la civilisation et du développement des sciences. Condorcet, qui a mis en lumière l'idée du progrès n'a rien compris au moyen âge. De Maistre, qui a si bien vu l'excellence du moyen âge, nie le fait éclatant du progrès.

Tous deux sont excusables, parce qu'ils étaient encore trop près de la Révolution française pour en comprendre tout le sens. Au milieu de la mêlée, ils ont été partiellement aveuglés. Comte, qui voit les choses de plus loin, les voit aussi de plus haut. Il dispose surtout d'un instrument que ni Condorcet ni de Maistre ne possédaient : il a complété la méthode positive, et il l'applique à la science des phénomènes historiques. En un mot, il a fondé la sociologie.

S'il n'a pas avancé la science sociale autant qu'il le croyait, du moins avait-il raison de penser que son originalité est dans cette tentative. Fondre, dans une science nouvelle et positive, les idées sociales issues de la spéculation du XVIII[e] siècle avec les vérités historiques mises au jour par les adversaires de cette philosophie : le problème était nettement posé. La solution que Comte en donne est l'âme même de son système. Par un double et vigoureux effort, il crée la « physique sociale. » D'une part, il reporte sur le passé l'idée de progrès que Condorcet n'avait su appliquer qu'à l'avenir, et cela lui permet d'instituer une philosophie positive de l'histoire. En même temps, il projette sur l'avenir l'ordre spirituel que de Maistre n'avait vu que dans le passé, et cela lui fournit le cadre de sa « réorganisation sociale. »

Cette philosophie de l'histoire, qui n'a plus rien de métaphysique, c'est la dynamique sociale : cette « réorganisation » de la société, au moyen d'un pouvoir spirituel, ce sera la politique positive.

LIVRE IV

CHAPITRE PREMIER

Les principes de la morale.

Dans le système de Comte, la morale occupe une place intermédiaire entre la philosophie théorique et la politique. Elle repose sur la philosophie, et la politique lui doit ses principes.

La morale n'est pas une science spéculative abstraite ; elle ne fait donc pas partie de la hiérarchie des sciences fondamentales. A la fin de sa vie, il est vrai, Comte ajouta aux six sciences de la liste primitive une septième[1], qui était précisément la morale, c'est-à-dire la science des lois qui régissent les émotions, passions, désirs, etc., de l'homme considéré comme individu. Mais il s'agit plutôt là d'une psychologie morale que de la morale entendue au sens habituel des philosophes. Celle-ci n'a jamais constitué, aux yeux de Comte, l'objet d'une science spéciale. Ou bien en effet on recherche les lois des phénomènes moraux, et cette recherche, fondée sur la connaissance positive de la nature humaine, individuelle et collective, fait partie de la sociologie. Ou bien, en se

1. *Pol. pos.*, II, 436-7 ; III, 46-50 ; IV, 233. *Catéchisme positiviste*, 57-59 ; 121-123.

fondant sur la connaissance de ces lois, on se demande quel serait le meilleur emploi du pouvoir que l'homme a de modifier les phénomènes : c'est alors un art dont il s'agit de déterminer les règles. Mais, pour que ces règles soient établies rationnellement, il faut que la science sociale soit elle-même rationnellement fondée. Donc, au point de vue pratique comme au point de vue spéculatif, la morale positive dépend de la sociologie.

I

Comte distingue au XVIIIe siècle trois écoles morales : l'école utilitaire, représentée surtout à ses yeux par Helvétius, l'école kantienne, qu'il connaît à travers Cousin, et enfin l'école du sentiment, c'est-à-dire l'école écossaise. Aucune des trois ne le satisfait. L'utilitarisme d'Helvétius repose sur une psychologie inexacte, qui mutile la nature humaine, en niant, contre l'évidence, les inclinations altruistes. Il tend involontairement à « réduire toutes les relations sociales à d'ignobles coalitions d'intérêts privés. » La morale du devoir, telle du moins que Cousin la présente, organise « une sorte de mystification, où la prétendue disposition permanente de chacun à diriger sa conduite d'après l'idée abstraite de devoir aboutirait à l'exploitation de l'espèce par un petit nombre d'habiles charlatans. » Ces expressions, dans la pensée de Comte, s'adressent moins à la doctrine qu'à la personne même de Cousin. Enfin, l'école écossaise était plus près de la vérité que les autres, puisqu'elle admettait l'existence des penchants altruistes à côté des penchants égoïstes. Mais elle manquait de précision et de force.

Ces diverses morales avaient un vice commun, qui les condamnait d'avance à l'erreur : elles se sont constituées avant que la science de la nature humaine fût devenue positive. Ainsi, la morale utilitaire est fort bien déduite d'une psychologie telle que celle de Condillac : mais cette psychologie « métaphysique » faisait de l'homme un être surtout raisonneur et calculateur, et méconnaissait la prépondérance des facultés affectives. De même, la psychologie « allemande », c'est-à-dire celle de Cousin, représente le *moi* comme libre d'une liberté absolue, comme n'étant assujetti à aucune loi : de là, cette morale étrange et métaphysique du devoir.

Les morales théologiques ont été jusqu'ici fort supérieures à celles que la spéculation philosophique a produites. La raison en est simple : la religion implique, sans appareil scientifique, une psychologie beaucoup plus exacte que n'a été jusqu'à présent celle des philosophes. Elle a affaire à l'homme « concret » et réel. Elle a dû ne pas se méprendre sur l'importance relative de ses facultés, et sur la force respective de ses penchants et de ses passions. Le prêtre est meilleur connaisseur d'hommes que le métaphysicien.

C'est surtout la morale chrétienne que Comte admire, ou, plus exactement, l'enseignement de cette morale, tel qu'il était donné au moyen âge par l'Église catholique. « Toutes les différentes branches de la morale ont reçu du catholicisme des améliorations capitales. » En disant : « Aime ton prochain comme toi-même », en faisant de la charité la vertu suprême, en combattant l'égoïsme comme la source de tous les vices, la morale chrétienne a enseigné ce qu'il fallait imprimer avant tout dans l'esprit et dans le cœur des hommes. La philosophie posi-

tive tiendra le même langage. « Pour quiconque a approfondi l'étude de l'humanité, l'amour universel tel que l'a conçu le catholicisme importe encore plus que l'intelligence elle-même, dans l'économie de notre existence individuelle ou sociale, parce que l'amour utilise au profit de chacun et de tous jusqu'aux moindres facultés mentales, tandis que l'égoïsme dénature ou paralyse les plus éminentes dispositions[1]. »

Mais le plus grand mérite du catholicisme a été de considérer la morale comme « la première des nécessités sociales. » Tout lui est subordonné : elle n'est subordonnée à rien. Elle domine la vie entière de l'homme, afin d'en diriger et d'en contrôler sans cesse tous les actes. Dans la société antique, la morale dépendait de la politique. Dans la société chrétienne, la politique même emprunte ses principes à la morale. C'est là le plus beau triomphe de la « sagesse catholique », qui a institué un pouvoir spirituel indépendant du pouvoir temporel.

Par malheur, cette morale si haute et si pure a lié son sort à celui du catholicisme. Or, le catholicisme n'a pas pu marcher de pair avec le progrès de l'intelligence et de la méthode positive. Il avait d'abord fait preuve d'une « admirable libéralité. » Il est devenu ensuite indifférent, puis hostile au progrès scientifique. Il s'est montré enfin « rétrograde », quand il lui a fallu combattre pour sa propre existence. Ses dogmes ont subi une décomposition dont on a vu plus haut la marche nécessaire[2]. Il devait arriver, et il arriva, en effet, que la morale ressentît le contre-coup des attaques qui ébranlaient le

1. *Cours*, V, 345-6.
2. *Cours*, IV, 103-8. — Voyez liv. III, ch. v.

dogme. Les principes critiques, après avoir successivement ruiné toutes les bases de l'ancien système intellectuel, devaient s'en prendre ensuite à celles de la morale. Aussi voyons-nous la famille, le mariage, l'hérédité, « assaillies par des sectes insensées[1]. » Sans doute, la morale privée dépend d'autres conditions encore que d'opinions unanimes fixement établies. Le sentiment naturel y parle. Néanmoins, elle n'est pas à l'abri de la « discussion corrosive », quand des opinions de ce genre font défaut. A plus forte raison, la morale publique est-elle en danger. Comte attaque ici sans les nommer, mais en les désignant clairement, les écoles saint-simonienne et fouriériste. « En rêvant de réorganiser la société, elles n'ont su développer que la plus dangereuse anarchie. » Le saint-simonisme a voulu ruiner la famille, que la tempête révolutionnaire avait respectée, « excepté quelques attaques accessoires. » Le fouriérisme nie le principe le plus général et le plus vulgaire de la simple morale individuelle : la subordination des passions à la raison.

Faut-il donc revenir en arrière, comme le demande l'école rétrograde, et, pour sauver la morale, la fonder de nouveau sur la religion révélée ? Mais le remède, s'il n'est pas pire que le mal, est du moins impuissant à le guérir. Comment les dogmes religieux serviraient-ils de soutien à la morale, quand ils ne se soutiennent pas eux-mêmes ? Qu'attendre, dans l'avenir, de croyances qui n'ont pas résisté au progrès de la raison ? Loin de pouvoir fournir aujourd'hui une base solide à la morale, les croyances religieuses tendent de plus en plus à lui devenir doublement nuisibles. D'une part, elles s'op-

1. *Cours*, IV, 104.

posent à ce que l'esprit humain lui donne un fondement plus solide. D'autre part, elles ne sont plus assez énergiques, même chez ceux qui les conservent, pour avoir une influence marquée sur la conduite. Leur résultat le plus clair est d'inspirer, à la plupart des hommes qui en sont encore imbus, une haine instinctive et insurmontable contre ceux qui en sont affranchis.

II

Fondée sur la science positive, la morale de Comte en reproduira les caractères essentiels. Elle sera d'abord « réelle » c'est-à-dire, elle reposera sur l'observation et non sur l'imagination. Elle considérera l'homme tel qu'il est, et non tel qu'il se figure être. Elle s'appuiera donc, non pas sur l'analyse abstraite qu'il peut faire de son propre cœur, mais sur les preuves que l'humanité a données de ses penchants et de ses motifs d'action habituels, pendant les siècles que l'histoire nous fait connaître. En un mot, par l'emploi d'une méthode objective et vraiment scientifique, elle évitera de graves causes d'erreur.

Étant positive, cette morale sera relative. Car la relativité de la connaissance a pour conséquence immédiate et nécessaire la relativité de la morale. Kant, que Comte a appelé lui-même « le dernier de ses grands précurseurs », a tenté de conserver à la morale un caractère absolu : c'est qu'au fond il conservait aussi la métaphysique. La loi morale, dit Kant, est universellement valable pour tout être raisonnable et libre. Mais la seule espèce d'êtres de ce genre que nous connaissions, l'espèce humaine, se développe dans le temps

selon les lois d'un progrès nécessaire. Elle n'a pas eu, à chaque phase de ce développement, une égale aptitude à comprendre une loi morale. Tout au plus peut-on dire qu'avec le temps cette aptitude devient de plus en plus grande. Puis, l'existence de notre espèce dépend d'un très grand nombre de conditions naturelles, astronomiques, physiques, biologiques, sociologiques. Si ces conditions étaient autres, ce qui n'est pas absurde à penser, notre moralité serait autre aussi. Elle est donc relative à la fois « à notre situation et à notre organisation. »

L'idée d'une morale relative inquiète encore beaucoup d'esprits, qui y voient un acheminement à la négation de toute morale. Ou le bien est absolu, pensent-ils, ou la distinction du bien et du mal s'évanouit ; il n'y a point de milieu. Pourtant, l'histoire montre que ces sortes d'impasses ne sont pas sans issue. Un dilemne semblable ne se posait-il pas au sujet de la connaissance ? Ne disait-on pas de même : ou la vérité est absolue, ou il n'y a pas de vérité du tout ? Le dilemne était faux. L'esprit humain s'est accommodé de vérités relatives. Une solution analogue finira par être acceptée aussi pour la morale. Et l'aveu de sa relativité ne lui sera pas plus funeste qu'il ne l'a été à la science.

Comme la distinction entre le vrai et le faux subsiste, bien que la vérité ne soit plus conçue comme absolue et immuable, de même subsiste aussi la distinction du bien et du mal, quoique le bien ne soit plus conçu comme une réalité suprême, théologique ou métaphysique, mais comme un « progrès » vers un terme indéfiniment approché, jamais atteint. A l'évolution de la connaissance correspond celle de la morale. Toutes deux

traversent des phases successives, dont chacune suppose les précédentes, et les conserve en les modifiant. Il est donc des « biens », comme des « vérités », provisoires, et temporaires. La philosophie positive peut ainsi rendre raison des idées morales, parfois si pauvres ou même si horribles, dont l'humanité a vécu autrefois. Elle ne juge pas les morales du passé en les rapportant à l'idéal d'aujourd'hui. Elle rend pleine justice aux morales théologiques et philosophiques qu'elle remplace, et dont elle se proclame la légitime héritière.

Enfin, elle ne prétend, en morale, ni à la nouveauté ni à l'originalité. Déjà la science positive est un « prolongement de la raison publique. » Elle ne diffère pas, en nature, du simple bon sens. Elle lui doit ses idées essentielles : ces idées prennent seulement dans la science plus de rigueur systématique, et un caractère abstrait qui permet de les approfondir. De même, la morale systématique est un prolongement de la morale spontanée[1]. Elle dégage simplement les principes qui ont dirigé en effet le développement moral de l'humanité. Suit-il de là qu'elle n'ait, pour ainsi dire, qu'un intérêt de curiosité, et que le progrès moral s'accomplisse de lui-même, aussi rapide et aussi complet que possible, même si la réflexion philosophique ne s'y applique pas? Mais Comte a déjà répondu à cette forme du sophisme paresseux. Ce qui est vrai de l'évolution de l'humanité en général est vrai de l'évolution morale qui y est comprise. Cette évolution comporte des crises, des maladies, des arrêts de développement, etc. Il n'est donc

1. *Pol. pos.*, I. 9.

pas du tout indifférent que la morale systématique mette en pleine lumière le but où les efforts de l'homme doivent tendre, d'après sa nature et l'ensemble des conditions où il est placé. En éclairant sa marche, elle aide au progrès aussi efficacement qu'il soit au pouvoir de l'homme de le faire.

III

Faire, autant que possible, prévaloir les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes, « la sociabilité sur la personnalité », tel est l'énoncé du problème moral, sous sa forme positive[1].

Que la nature humaine comporte des instincts sympathiques, ou, sous le nom que Comte leur a donné, *altruistes*, ce n'est pas un postulat, c'est un fait. La psychologie positive le prouve. C'est une des parties solides de la doctrine de Gall. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer scientifiquement les hommes, les enfants et même les animaux. Sans ces instincts, d'ailleurs, la société ne subsisterait pas. Des métaphysiciens, qui considéraient l'homme comme un être agissant surtout par raisonnement, ont pu imaginer une société fondée sur le consentement exprès ou tacite des parties contractantes. En fait, les hommes obéissent avant tout à leurs penchants. S'ils vivent en société, c'est assurément que leurs facultés affectives les y portent. Sans penchants altruistes innés, point de société et point de morale.

Mais la biologie a prouvé que la vie organique étant

1. *Pol. pos.*, I, 92.

prépondérante sur la vie animale, les instincts égoïstes sont naturellement plus forts que les sympathiques. Comment ceux-ci arriveront-ils d'abord à contrebalancer, puis à dominer les autres ? Ce problème n'aurait pas de solution, si l'ascendant progressif des instincts altruistes, très faibles à l'origine, n'était favorisé par deux ordres de conditions, les unes subjectives, les autres objectives, dont l'action se fait sentir sans relâche.

Le développement croissant des affections domestiques et sociales résulte d'abord du fait même que l'homme vit en société et, par suite, en relation continuelle avec ses proches et avec ses semblables. Car l'exercice habituel, comme on sait, favorise le développement des organes et des fonctions. Puis, l'infériorité naturelle des penchants altruistes est compensée par leur aptitude « à une extension indéfinie. » Ils peuvent croître chez tous les membres d'un groupe à la fois. Loin qu'ils se fassent obstacle réciproquement, l'altruisme plus vif des uns éveille et encourage l'altruisme naissant des autres. Au contraire, les égoïsmes tendent à s'exclure. Hormis le cas d'une coalition plus ou moins durable, leurs prétentions rivales s'entrechoquent, au grand péril de la paix sociale. Ils sont contraints à des concessions mutuelles. Ils ne se répriment jamais tout à fait ; pourtant, la vie sociale les oblige à se dissimuler et à contenir leurs éclats les plus violents.

Ajoutez que les affections bienveillantes trouvent en elles-mêmes leur propre satisfaction, et que cette satisfaction est inépuisable. On se lasse d'agir, disait Comte, on se lasse même de penser ; on ne se lasse pas d'aimer. Ces affections, qui sont les plus douces à

éprouver, ont une tendance à occuper dans le cœur de l'homme une place de plus en plus grande. Il ne s'agit pas d'ailleurs pour elles de se substituer à l'égoïsme, mais de le tenir le plus possible en échec. Si la nature humaine évolue, c'est, nous le savons, sans se transformer. La prépondérance de l'égoïsme en nous tient à des raisons organiques qui sont hors de notre pouvoir, et qui ne changeront jamais. Vouloir déraciner l'égoïsme est folie. Qui veut faire l'ange fait la bête. Nous ne pouvons même pas, quel que soit notre effort, intervertir d'une façon durable le rapport de nos instincts altruistes aux égoïstes. Ces derniers resteront toujours les plus énergiques. Mais nous pouvons regarder cette interversion comme un idéal dont nous approcherons toujours davantage, sans jamais y atteindre[1].

Enfin, il est rare que nos instincts égoïstes n'éveillent pas, par contre-coup, quelque sentiment altruiste. Par exemple, l'instinct sexuel détermine le développement de l'amour maternel. Le désir d'imposer sa volonté engendre le dévouement à l'intérêt commun. Une fois née, l'affection bienveillante persiste et grandit, recherchée parfois pour elle-même, après que l'instinct égoïste a cessé d'être en jeu. Ce fait, dit Comte, facilite beaucoup « la solution du grand problème humain[2]. »

La solution resterait cependant très incertaine et très précaire, si elle n'avait pour garantie que l'ensemble des conditions subjectives qui viennent d'être analysées. Car cet ensemble a besoin lui-même, pour s'établir et pour durer, de ce que Comte appelle une « base objec-

1. *Catéchisme positiviste*, p. 10.
2. *Catéchisme positiviste*, p. 138.

tive. » L'ordre moral, en nous, doit être lié à l'ordre du monde, hors de nous.

Il est vrai que nos penchants, y compris nos penchants altruistes, tendent à se développer spontanément. Mais il est vrai aussi que le monde extérieur tend à les modifier d'une manière constante, au moyen des impressions qu'il nous donne. Car le développement de ces penchants est nécessairement affecté par le cours de nos conceptions et par le succès de nos entreprises. Or les unes et les autres se subordonnent toujours davantage à l'ordre extérieur, puisque le but de la science est de connaître cet ordre, et celui des arts utiles, de le modifier. De la sorte, l'ordre indépendant de nous tend doublement à régler nos instincts, « soit par l'excitation résultée des notions qu'il procure, soit par l'exercice correspondant aux efforts qu'il exige[1]. » En un mot, les lois du milieu où nous vivons agissent sur nos penchants comme un régulateur. L'influence de ces lois sur eux, quoique indirecte, devient irrésistible à la longue.

En outre, cette action n'a pas besoin, pour se faire sentir, que nous en ayons une connaissance plus ou moins claire. Même au temps où l'homme ne savait à peu près rien des lois de la nature, son activité n'en subissait pas moins leur empire. Les fins poursuivies par l'homme ont toujours dépendu de sa nature physique et morale : l'échec ou le succès de ses efforts a toujours eu sa raison dans les lois naturelles. Peu à peu, la connaissance positive s'est développée. L'homme a pris conscience de l'ordre, où il est lui-même enveloppé, dont il se sent solidaire, et auquel son intel-

1. *Pol. pos.*, II, 26-30.

ligence collabore pour une part, difficile à déterminer, mais certaine. Le régulateur externe qui s'impose toujours, bon gré mal gré, à notre activité, s'est ainsi révélé à notre esprit. Le dernier degré à atteindre était qu'il fût enfin accepté par notre sentiment. C'est précisément le résultat obtenu par la philosophie positive. Car elle nous a fait connaître notre nature individuelle et sociale. Elle nous a montré qu'il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité. Elle nous a expliqué le développement croissant de la vie sociale et celui de l'altruisme, qui en est à la fois la condition et la conséquence. Nous comprenons maintenant que nos affections bienveillantes se trouvent « spontanément conformes aux lois naturelles qui régissent le développement de la société[1]. »

Ainsi, c'est la pression continue de l'ordre extérieur qui rend disciplinables nos instincts égoïstes. Ceux-ci l'emporteraient sans doute, si nos penchants sympathiques ne trouvaient au dehors, dans les lois de la nature, un appui constant que la raison finit par comprendre.

La perfection morale serait l'harmonie réalisée entre tous les hommes, par leur bonne volonté mutuelle, selon le principe : *Vivre pour autrui*, et, du même coup, l'harmonie réalisée dans chaque âme individuelle, par la soumission de l'égoïsme aux sentiments altruistes. Mais cette harmonie n'est pas ce qui se produit d'abord. La guerre fait rage, au contraire, entre les groupes sociaux, la discorde, entre les membres d'un même groupe, les passions, dans chaque âme individuelle. Tantôt l'une,

1 *Pol. pos.*, I. 23.

tantôt l'autre de nos tendances nous entraîne, suivant des circonstances dont le détail varie à l'infini. Il ne s'établit pas entre nos tendances un ordre stable de subordination ; la nature humaine, considérée isolément, ne contient pas de principe qui puisse maintenir un tel ordre. Livrée à elle-même, l'âme humaine resterait dans l'état que Spinoza nomme « fluctuation. » Le problème moral n'aurait pas de solution durable. De là, la nécessité d'un « frein universel », pour assurer le développement des penchants altruistes. Ce frein n'est autre que la pression inévitable et continue de l'ordre du monde sur notre conduite, et, à la longue, *sur nos motifs*.

Quand l'âme humaine veut ordonner ses propres phénomènes, elle cherche instinctivement, dans le système général de faits intelligibles qui constitue le monde, un ensemble de données bien liées, afin d'y rapporter ces phénomènes moins stables. Nous avons déjà vu un exemple de ce genre dans la formation du langage. L'homme « consolide » sa pensée en la coordonnant à un ensemble de signes qui sont des mouvements, et comme tels, soumis aux lois générales du monde. Nous retrouvons en morale quelque chose d'analogue. Le principal artifice du perfectionnement moral, écrit Comte, consiste à diminuer l'inconséquence, l'indécision et la divergence de nos desseins, en rattachant à des motifs extérieurs nos habitudes intellectuelles, morales et pratiques. Les liens mutuels de nos diverses tendances sont incapables d'en assurer la fixité, jusqu'à ce qu'ils trouvent au dehors un point d'appui inébranlable. Pour être durable, l'harmonie de l'âme doit s'apparaître à elle-même comme fondée en raison, c'est-à-dire sur l'ordre du monde.

IV

Quelle place faut-il assigner à cette morale positive, dans la classification ordinaire des doctrines morales ? On la range souvent parmi les morales du sentiment. Et, en fait, Comte caractérise lui-même sa morale par la « prépondérance directe du sentiment social. » Par ses origines aussi, elle appartient à ce groupe. Comte se réclame d'Adam Smith et de Hume, quand il affirme l'existence de penchants altruistes innés dans l'âme. Il désigne ces penchants, dans son *Tableau cérébral*, sous le nom de « sympathie », qui vient de l'école écossaise. Posez ces sentiments altruistes, dit-il, la moralité est donnée ; ôtez-les, la moralité disparaît.

Mais ces philosophes n'ont pas poussé plus loin l'analyse. Ils ont négligé de rechercher comment, en fait, la moralité se développe, bien que les penchants altruistes soient moins énergiques que les autres. Comte reproche à la morale des Ecossais son caractère superficiel et son manque de rigueur systématique. Il loue leur psychologie, moins incomplète que celle de leurs contemporains : il n'est pas satisfait de leur théorie de l'activité humaine. Si l'existence de penchants sympathiques est un fait, leur évolution n'en doit pas moins être expliquée. Celle-ci ne devient intelligible que par l'action continue de l'ordre objectif sur l'âme de l'homme, action d'autant plus décisive qu'il en prend mieux connaissance, par la découverte des lois de la nature.

Ainsi, pour rendre compte de la moralité humaine, Comte ajoute aux éléments d'ordre sentimental un élément d'ordre rationnel. Ce n'est pas sans doute un

élément *a priori*. Mais c'est bien ce qui, chez Comte, est le succédané de l'*a priori* des doctrines métaphysiques : à savoir, l'invariabilité des lois des phénomènes, qui fait l'intelligibilité du monde. Au point de vue spéculatif, cette intelligibilité, sous le nom de « principe des lois », est la base de notre science. Au point de vue pratique, l'ordre du monde peut seul garantir l'harmonie durable de nos penchants. Il devient ainsi le fondement de la moralité.

Malgré les différences de toutes sortes, et plus qu'évidentes, qui séparent Comte de Malebranche et de Leibniz, il apparaît donc que dans sa philosophie comme dans la leur, l'idée d'*ordre* sert à passer du domaine de la connaissance à celui de l'action. Sans doute, de théologique ou métaphysique, cette idée chez Comte est devenue positive. Il n'entend pas dépasser l'expérience. Il n'affirme rien qui ne puisse être vérifié comme fait. Mais il n'en est pas moins soucieux, comme les philosophes ses prédécesseurs, de retrouver l'unité de l'âme sous la diversité de ses modes d'activité, et de faire voir que la raison théorique et la raison pratique sont une seule et même raison. Malebranche résolvait le problème en faisant appel à l'idée de la perfection divine, qui s'exprime partout par l'ordre. Comte explique que la pression de l'ordre extérieur engendre l'ordre dans notre esprit, (qui d'ailleurs y collabore),puis par contre-coup dans nos sentiments, et enfin dans nos actes. Les stoïciens avaient dit déjà quelque chose de semblable. Bref, la morale de Comte peut être présentée comme la forme positive de la morale de l'ordre universel.

Dirons-nous alors que, sentimentale et rationnelle à

la fois, cette morale n'a pas de caractère défini ? N'est-elle qu'une tentative éclectique de conciliation ? L'éclectisme, en un certain sens, ne serait pas pour effrayer Comte. La philosophie positive se flatte d'être juste à l'égard de ses devancières. Elle se plaît à louer chacune d'elles pour la part de vérité qu'elle contenait. Mais, dans le cas présent, elle n'a pas besoin d'être éclectique. Il lui suffit d'être relative, et, puisqu'il s'agit de choses morales et sociales. de faire appel à l'histoire. On voit alors que le principe sentimental et le principe rationnel ne s'excluent nullement. Au point de vue historique, c'est-à-dire si l'on considère la genèse de la moralité, celle-ci prend naissance dans les *sentiments* sympathiques que les hommes éprouvent, comme beaucoup d'autres animaux, et qui se développent spontanément dans les affections domestiques et dans la vie sociale. Comment se fait-il ensuite que cette moralité évolue, que les relations bienveillantes croissent indéfiniment en importance relative, malgré la force native de l'égoïsme, que l'humanité, en un mot, s'élève peu à peu au-dessus de l'animalité ? Cela est dû, sans aucun doute, au développement de *l'intelligence*, solidaire lui-même des efforts que l'homme est obligé de faire pour s'adapter au milieu où il vit.

Instinctive par sa racine animale, la moralité devient rationnelle dans son évolution humaine. On en peut dire autant du langage, de l'art, de la science, de la religion même. Tout cela était en germe dans la nature primitive de l'homme, puisque rien d'absolument nouveau n'y apparaît jamais. Tout cela ne s'est manifesté que sous la pression de l'ordre extérieur, qui s'exerce toujours, que nous le sachions ou non. Seu-

lement, quand nous connaissons cet ordre, nous pouvons user de notre science pour tourner les forces naturelles à des fins que nous nous proposons, et qui sont elles-mêmes rationnelles. C'est ainsi que la morale systématique se substitue à la morale spontanée.

Si nous étions plus intelligents, dit Comte, cela équivaudrait à être plus moraux. Comprenant mieux l'intime solidarité qui lie chacun de nous, sous mille formes et à tout instant, à l'ensemble de nos semblables, nous observerions plus sûrement le précepte suprême : « Vivre pour autrui. » Et, si nous étions plus moraux, cela équivaudrait à être plus intelligents. Nous agirions alors précisément comme une intelligence plus ouverte et plus pénétrante que la nôtre nous conduirait à agir. Or, nous ne pouvons pas devenir plus moraux par une modification immédiate de nos penchants. La psychologie positive a établi que nous n'avons point d'action directe sur la partie affective de notre nature. Mais nous pouvons essayer de devenir plus intelligents : chaque effort pour comprendre l'ordre de la nature nous donne, quand il réussit, le moyen d'en tenter de nouveaux[1]. De cette façon indirecte, la moralité peut croître. Enfin, elle croît plus sûrement encore, quand l'intelligence a compris qu'elle n'a point sa fin en elle-même, qu'elle doit se subordonner au cœur, et que le seul bonheur compatible avec la nature de l'homme se trouve dans le dévouement et dans l'amour.

1. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 18.

CHAPITRE II

La morale sociale.

« Vivre pour autrui » : telle est la formule suprême de la morale positive. Le sentiment en atteste la justesse ; la science en dévoile la portée lointaine et les conséquences profondes. Mais cette formule ne s'applique pas seulement, d'une manière générale, à la société naturelle que les hommes forment entre eux, société où Comte fait même entrer les animaux capables d'affection et de dévouement, dont les services méritent notre reconnaissance. La loi morale trouve une application précise dans les rapports définis que la société civile établit entre les hommes, c'est-à-dire dans les droits et les devoirs réciproques des individus. S'il est vrai que la morale et la politique sont distinctes, la politique n'en est pas moins étroitement subordonnée à la morale. Le pouvoir spirituel ne gouverne pas ; il dirige cependant les gouvernants comme les gouvernés. C'est lui qui leur donne à tous l'ensemble de croyances et de sentiments communs qui fait vivre la société. Il appartient donc à la morale de déterminer les principes d'après lesquels la politique positive réglera les rapports des hommes.

Or, en fait, ces rapports sont aujourd'hui très trou-

blés. L'ordre public est instable, les révolutions fréquentes, les souffrances extrêmes. Faut-il en accuser les institutions politiques? Mais elles sont plutôt un effet qu'une cause. Pour comprendre l'état présent, il faut saisir dans sa loi l'évolution générale de l'humanité, et en particulier celle de la société européenne. Il apparaît alors que les troubles actuels proviennent du grand conflit qui a éclaté à tous les yeux lors de la Révolution française. Ce conflit dure encore. L'ancien régime n'a pas achevé de disparaître, et le régime qui prendra sa place n'est pas encore organisé. La lutte se prolonge entre l'esprit théologico-métaphysique et l'esprit positif, entre la foi révélée qui s'affaiblit et la foi démontrée qui se forme, et enfin, entre les vieux cadres économiques et une activité industrielle qui n'a pas encore trouvé ses lois.

Les relations entre les entrepreneurs et les travailleurs sont présentement « anarchiques. » La marche de l'industrie, en voie de croissance, est oppressive pour la majorité de ceux dont le concours y est indispensable. Et la scission toujours plus marquée entre « les têtes et les bras » est due beaucoup plus à l'incapacité politique, à l'incurie sociale, et surtout à l'aveugle égoïsme des entrepreneurs, qu'aux exigences démesurées des travailleurs[1]. Les entrepreneurs n'ont pas songé à organiser une large éducation du peuple pour le défendre contre les séductions de la propagande révolutionnaire. Ils semblent craindre que le peuple ne s'instruise. Ils se substituent tant qu'ils peuvent aux anciens chefs dont ils convoitaient le rang social. Mais ils n'héritent

1. *Cours*, VI, 376.

pas de leur générosité. Ils ne comprennent pas que « noblesse oblige ». Ainsi, les grands industriels tendent trop souvent à utiliser leur influence politique pour s'attribuer, au détriment du public, d'importants monopoles, et à abuser de la puissance des capitaux pour faire presque toujours dominer les prétentions des entrepreneurs sur celles des travailleurs, sans respecter même l'équité, puisque le droit de coalition qui est accordé aux uns est refusé aux autres.

Comte a vu la bourgeoisie à l'œuvre pendant le règne de Louis-Philippe. Il la juge sévèrement. Ses conceptions politiques, dit-il, se rapportent surtout à la possession du pouvoir, non à sa destination et à son exercice. Elle regarde la Révolution comme terminée par l'établissement du régime parlementaire, qui n'est pourtant qu'une « halte équivoque ». Une réorganisation sociale complète n'est guère moins redoutée de cette bourgeoisie que des anciennes classes supérieures. Quoique pénétrée de l'esprit critique du XVIII[e] siècle, elle voudrait prolonger, sous des formes même républicaines, un système d'hypocrisie théologique qui assurerait la respectueuse soumission des masses, sans prescrire aux chefs aucun devoir rigoureux[1]. Elle est dure aux prolétaires, dont la condition est loin de s'améliorer. Elle « institue des cachots pour ceux qui demandent du pain[2]. » Elle croit que ces millions d'hommes pourront demeurer indéfiniment « campés » dans la société moderne, sans y être installés avec des droits définis et respectés[3]. Le capital, qui est entre ses

1. *Pol. pos.*, I, 128-9.
2. *Cours*, V, 357.
3. *Pol. pos.*, II, 410-12.

mains, après avoir été un instrument d'émancipation, est devenu un instrument d'oppression. C'est ainsi que, par un paradoxe difficile à supporter, l'invention des machines, dont on aurait cru, *a priori,* qu'elle adoucirait la condition des prolétaires, a été, au contraire, une cause nouvelle de souffrances pour eux, et a redoublé la rigueur de leur état[1].

Il y a là, en raccourci, un réquisitoire redoutable contre la bourgeoisie, et en particulier contre l'économie politique dont elle était nourrie. Comte a en vue tantôt les économistes classiques de la fin du XVIII[e] siècle, tantôt leurs successeurs orthodoxes du XIX[e]. Ceux du XVIII[e], il les regarde comme des collaborateurs de la grande œuvre révolutionnaire. Ils ont participé à la diffusion des doctrines critiques et de la philosophie négative. En cette qualité, ils ont rendu des services. Ils ont contribué à la décomposition de l'ancien régime. L'économie politique était parvenue à persuader les gouvernements eux-mêmes de leur inaptitude à diriger le mouvement commercial et industriel[2].

Les affinités des philosophes et des économistes du XVIII[e] siècle sont assez évidentes : est-il nécessaire de rappeler l'esprit « d'individualisme » des économistes, et leur tendance caractéristique à restreindre le plus possible les fonctions du gouvernement ? Malgré les efforts d'un grand nombre d'entre eux, conservateurs par tempérament ou par politique, les conséquences logiques de leurs principes ont dû se faire jour. Ainsi, « la superfluité de tout enseignement moral régulier, la suppression de tout encouragement

1. *Cours*, VI, 268-9.
2. *Cours*, V, 608; *Pol. pos.*, III, 585.

officiel aux sciences et aux beaux-arts, et même les attaques récentes contre l'institution fondamentale de la propriété ont pris leur source dans la métaphysique économique. » Il en a été de cette doctrine comme des autres parties de la philosophie négative. Après avoir accompli son œuvre de destruction, elle a cherché à transformer ses principes critiques en principes organiques, sans s'apercevoir que cela revenait à nier d'avance toute organisation positive.

La fameuse formule : « Laissez faire, laissez passer », n'est pas plus un principe réel en économie politique que la liberté même n'en est un dans la politique proprement dite. Comte combat avec vivacité le dogme de la non-intervention. Pour avoir constaté dans quelques cas particuliers et secondaires « la tendance naturelle des sociétés à un certain ordre nécessaire, l'économie politique en a conclu à l'inutilité de toute institution spéciale. » Mais cet ordre est très imparfait. La connaissance des lois sociologiques nous donnera le pouvoir de l'améliorer, comme nous faisons déjà quand il s'agit des corps vivants. N'admettre que le degré d'ordre qui s'établit spontanément équivaut dans la pratique à une sorte « de démission solennelle à l'égard de chaque difficulté qui apparaît. » Voyez la crise sociale amenée par le développement des machines. Aux justes et urgentes réclamations des ouvriers, brusquement privés de leur gagne-pain, et hors d'état d'en trouver un autre du jour au lendemain, nos économistes ne savent que répéter, « avec une impitoyable pédanterie », leur stérile aphorisme de liberté industrielle absolue. Ils osent répondre à toutes les plaintes que c'est une question de temps. Cette réponse

à des gens qui ont besoin de manger aujourd'hui est dérisoire. « Une telle théorie proclame sa propre impuissance sociale[1]. »

Aussi bien, ni l'économie politique n'est encore une science, ni les économistes ne sont, jusqu'ici, des savants. Presque tous avocats ou littérateurs d'origine, ils sont étrangers à l'idée d'observation scientifique, à la notion précise de loi naturelle, au sentiment enfin de ce qu'est une démonstration. Exception faite pour Adam Smith et pour quelques autres, comment auraient-ils appliqué aux analyses les plus difficiles la méthode positive qu'ils ne connaissaient pas ? Destutt de Tracy plaçait l'économie politique entre la logique et la morale. Non sans raison : car elle est plus près de la métaphysique que de la science positive. Les travaux y gardent un caractère personnel, les écoles s'y combattent, les discussions sur les notions élémentaires de valeur, d'utilité, etc., y rappellent la scolastique. L'idée même d'étudier à part les phénomènes économiques n'est pas scientifique, puisque les diverses « séries sociales » sont solidaires, et que les lois particulières, en sociologie, dépendent des lois plus générales[2]. Il n'y a d'étude scientifique des faits économiques que si l'on s'est placé d'abord au point de vue de la sociologie. On ne peut pas plus isoler les lois qui régissent l'existence matérielle des sociétés qu'on ne peut représenter l'homme comme un être essentiellement calculateur, et poussé par le seul mobile de l'intérêt personnel.

Les mêmes objections portent, naturellement, contre les adversaires des économistes, puisque les socialistes et

1. *Cours*, IV, 218-24.
2. *Cours*, IV, 212-15.

les communistes s'en sont tenus, en général, à une conception analogue de leur science. Cependant, tout en les critiquant, Comte reconnaît qu'ils ont établi quelques vérités. Tout n'est pas faux dans ce qu'ils disent. Ainsi, c'est à juste titre qu'ils réclament pour le gouvernement le droit d'intervenir dans les relations économiques. Et s'il est absurde de vouloir abolir la propriété privée, comme certaines sectes le réclament, il est très vrai que la propriété est de nature sociale, et qu'il est nécessaire de la régler[1]. Lui attribuer un caractère absolu, c'est, dit Comte, une théorie « antisociale ». Aucune propriété ne peut être créée, ni même transmise, par son seul possesseur, sans le concours de la société. Aussi, toujours et partout, la communauté est-elle intervenue dans l'exercice du droit de propriété. L'impôt associe le public à chaque fortune particulière.

En discutant le problème essentiel de la propriété, les communistes, (que Comte confond avec les socialistes), rendent aujourd'hui un service important. Les dangers mêmes évoqués par la solution qu'ils proposent concourent à fixer l'attention générale sur ce grand sujet, « que l'empirisme métaphysique et l'égoïsme aristocratique des classes dirigeantes feraient écarter ou dédaigner sans cela. » Énoncer simplement le problème ne suffirait pas, sans la solution dont les communistes l'accompagnent. Notre faible intelligence ne s'attache pas longtemps à une question, s'il ne se présente pas en même temps une réponse, vraie ou fausse, que nous devions accepter ou rejeter. Au reste, les « aberrations » communistes sont-elles plus vaines, et,

1. *Pol. pos.*, I, 154.

au fond, plus dangereuses que l'illusion courante, selon laquelle la Révolution est terminée par l'établissement du régime parlementaire[1] ?

Mais, cela admis, les écoles novatrices sont toutes tombées dans de graves erreurs. Elles méconnaissent les lois nécessaires du progrès. Dépourvues en général de sens historique, et, d'autre part, ignorant les principes de la statique sociale, elles ne voient pas que l'action de l'homme sur les phénomènes sociaux ne s'exerce utilement qu'entre certaines limites. L'idée qu'une révolution peut transformer en un instant le régime de la propriété et toutes les conditions sociales qui en dépendent est destinée à disparaître, quand le « mode de penser positif » se sera étendu aux phénomènes sociaux comme aux autres. Alors les « projets extravagants » des socialistes ne trouveront plus de partisans. Personne n'exigera plus ce qui sera reconnu impossible[2].

Comte enfin reproche au communisme sa tendance à comprimer l'individualité. Cette objection est remarquable dans sa bouche, car on la lui a faite à lui-même bien souvent. J. S. Mill l'a comparé, comme organisateur du despotisme, à Ignace de Loyola. Mais Comte rappelle que, selon lui, l'organisme collectif, ou société, diffère des organismes individuels ou êtres vivants, en ce que les éléments y vivent d'une vie indépendante. Le problème consiste à concilier, autant que possible, cette libre division avec la convergence des activités. Aucune des deux ne doit être sacrifiée à l'autre. Comprimer les individualités tendrait à détruire la dignité de l'homme, en supprimant sa responsabilité. Et le défaut d'indépen-

1. *Pol. pos.*, I, 160-3.
2. *Cours*, IV, 97-9.

dance, l'asservissement à une communauté indifférente, rendraient la vie intolérable. « Tel est l'immense danger de toutes les utopies qui sacrifient la vraie liberté à une égalité anarchique, ou même à une fraternité exagérée[1]. » Sur ce point, la philosophie positive reprend à son compte la « critique décisive » que nos économistes ont faite du communisme.

II

La philosophie positive ne se borne pas à réfuter les uns par les autres les économistes orthodoxes et les socialistes. Elle reprend à son tour les questions qu'ils ont soulevées. Elle se fonde, pour les résoudre, sur les résultats obtenus par la sociologie.

Tout d'abord, elle pose le problème de la « réorganisation sociale » sous la forme la plus générale. Les socialistes, ainsi que leurs adversaires, ne s'occupent que des richesses, comme si elles étaient les seules forces sociales mal réparties et mal administrées. Mais il y en a d'autres. La réforme des conditions économiques dépend en dernière analyse de celle des mœurs. Il faut donc, avant tout, « réorganiser » les mœurs. Il faut déterminer les droits et les devoirs réciproques des citoyens, et inspirer à chacun le sentiment de son devoir et le respect du droit d'autrui.

Les deux idées de droit et de devoir ne sont pas traitées par Comte de la même façon. Il accepte l'idée de devoir sans la soumettre à une critique spéciale. Le devoir est la règle d'action prescrite à chacun à la fois par le sentiment et par la raison. Nous avons le devoir de faire

1. *Pol. pos.*, I, 159.

ce que nous reconnaissons le plus convenable à notre nature individuelle et sociale. L'idée de droit, au contraire, « disparaît » dans l'état positif. Le mot « droit » doit être écarté du langage politique, comme le mot « cause » du langage philosophique. Ce sont deux notions métaphysiques. Chacun a des devoirs, et envers tous. Nul n'a de droit proprement dit. « L'idée de droit est fausse autant qu'immorale, parce qu'elle suppose l'individualité absolue[1]. »

Ces formules ont provoqué de vives protestations, en particulier de la part de M. Renouvier et de ses disciples. Elles semblent, en effet, dans la constitution de la société civile, négliger entièrement la justice, pour ne fonder les rapports des hommes que sur la charité et sur le sentiment. Pourtant, à y regarder de près, l'expression, comme il arrive souvent, a forcé et faussé la pensée de Comte. La comparaison qu'il suggère lui-même entre les idées de droit et de cause éclaircit heureusement ce qu'il a voulu dire.

La science positive a renoncé à la recherche des causes, pour se borner à établir les rapports invariables des phénomènes. Mais ces rapports correspondent à ce que l'on appelait autrefois l'action causale. Ils représentent ce qu'il y avait de réel dans cette action prétendue. La seule différence, — mais elle est importante, — consiste en ce que l'esprit humain a abandonné le point de vue de l'absolu pour celui du relatif, et se contente désormais de constater les liaisons des phénomènes, sans imaginer des « entités liantes », selon la forte expression de Malebranche.

1. *Cours*, VI, 480 ; *Pol. pos.*, I, 361-3 ; II, 87.

L'idée de droit a subi une transformation analogue. Comme l'idée de cause, elle a été longtemps théologique, puis métaphysique. Dans l'antiquité, elle était étroitement liée à la religion. Chez les modernes, les droits des peuples, et même les droits des individus, sont conçus d'après l'ancien droit des princes et des maîtres. Conquis sur lui, ils reposent comme lui, au fond, sur une base surnaturelle et mystique. Les droits que chaque citoyen revendique sont la monnaie du droit absolu que possédait autrefois le souverain, représentant la nation entière. Devenue métaphysique au XVIII[e] siècle, l'idée du droit absolu, intangible, imprescriptible, qui appartient à la personne humaine a été fort utile pour la décomposition de l'ancien régime. Mais, ce travail une fois achevé, elle ne saurait servir, pas plus que les autres principes métaphysiques, à l'œuvre de réorganisation. La philosophie positive n'admet rien d'absolu. Tout, dans la société, est à la fois conditionné et conditionnant. Rien n'est inconditionnel. Et la sociologie enseigne qu'il ne faut pas aller de l'individu à la société, mais de la société à l'individu.

Par conséquent, ici encore, on renoncera à transformer un principe critique en principe organique. Sans doute, les droits subsisteront, comme subsistent les liaisons constantes des phénomènes. Mais on cessera de fonder les droits sur une conception métaphysique de la nature humaine, comme on a cessé de rapporter les liaisons de phénomènes à des entités métaphysiques appelées causes. Au lieu de faire consister les devoirs particuliers dans le respect des droits universels, on concevra, en sens inverse, les droits de chacun comme résultant des devoirs des autres envers lui. En un mot, le devoir est posé avant

le droit. Ce principe est de la plus haute importance aux yeux de Comte. Il y voit une expression et une preuve de la prépondérance de l'esprit positif sur l'esprit métaphysique, et de la subordination de la politique à la morale. Il aime à dire que « la considération du devoir est liée à l'esprit d'ensemble. » La considération du droit, au contraire, s'il est conçu comme absolu, conduit à nier tout gouvernement et toute organisation sociale.

La nouvelle philosophie tendra de plus en plus à remplacer « la discussion vague et orageuse des droits par la détermination calme et rigoureuse des devoirs respectifs. » Dès lors, le problème soulevé par les communistes prend un aspect nouveau. Qu'il y ait des chefs industriels puissants, ce n'est un mal que si leur force leur sert à opprimer les hommes qui dépendent d'eux. C'est un bien, au contraire, si ces chefs connaissent et remplissent leurs devoirs. Peu importe aux intérêts populaires en quelles mains se trouvent les capitaux accumulés, pourvu que l'emploi en soit utile à la masse sociale [1]. Or cette condition essentielle « dépend bien plus de moyens moraux que de mesures politiques. » Celles-ci pourront sans doute s'opposer à l'accumulation des richesses en un petit nombre de mains, au risque de paralyser l'activité industrielle. Mais ces procédés « tyranniques » auraient moins d'efficacité que la réprobation universelle infligée par la morale positive à tout usage trop égoïste des richesses possédées. La réprobation serait d'autant plus irrésistible, que ceux-là mêmes qui devraient la subir « n'en pourraient récuser le principe, inculqué à tous par l'éducation morale commune. » C'est ainsi

1. *Cours*, VI, 543-6.

qu'au moyen âge l'excommunication n'était pas moins redoutée des princes qui l'encouraient, que respectée des peuples qui en étaient témoins.

Une fois l'éducation commune établie, sous la direction du pouvoir spirituel, la tyrannie de la classe capitaliste n'est plus à craindre. Les riches se considéreront moralement comme les dépositaires des capitaux publics. Il ne s'agit pas ici d'aumône. Ceux qui possèdent auront le « devoir » d'assurer à tous d'abord l'éducation, et ensuite le travail.

Ces idées paraissent sans doute paradoxales et chimériques. Mais, dit Comte, c'est parce que la société moderne n'a pas encore sa morale. Les relations industrielles, qui s'y sont prodigieusement développées, sont livrées à un dangereux empirisme, au lieu d'être systématisées suivant des lois *morales*. La guerre, plus ou moins déclarée, règle seule les rapports du capital et du travail. Dans un état normal de l'humanité, ces rapports, au contraire, sont « organisés. » La force n'engendre pas l'oppression. Chaque citoyen est un « fonctionnaire public », dont les attributions définies déterminent à la fois les obligations et les prétentions, (c'est-à-dire les droits). La propriété est une fonction comme les autres, non un privilège. Elle sert à former et à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante. Ceux qui la détiennent ne doivent point la détourner de son usage public pour leur avantage particulier[1].

De même que les capitalistes, les ouvriers sont des fonctionnaires publics. Ils remplissent un office non

1. *Pol. pos.*, I, 156-64.

moins indispensable. Indépendamment de leur salaire, ils méritent la gratitude sociale. Nos mœurs comportent déjà ce sentiment quand il s'agit des carrières libérales, où le salaire ne dispense point de la reconnaissance. Ce sentiment devra s'étendre à tous les travaux qui contribuent à la prospérité commune. Le service de l'humanité est gratuit, dit Comte. Le salaire, quel qu'il soit, ne paye que la partie matérielle de chaque office. Il sert à réparer la consommation qu'exigent l'organe et la fonction. Quant à l'essence même du service, elle ne comporte d'autre récompense que la satisfaction même de l'accomplir, et la gratitude qu'il éveille [1].

Par conséquent, dans une société « vraiment constituée » (remarquez cette expression, que M. de Bonald emploie souvent), la distinction vulgaire entre les fonctions publiques et privées est destinée à s'effacer. De même que, dans une armée, le plus obscur soldat a sa dignité propre, qui vient de la solidarité étroite de l'organisme militaire, et de ce que tous y participent au même honneur; de même, quand l'éducation positive aura rendu sensible à tous la participation de chacun à l'œuvre sociale, les professions actuelles les plus humbles seront ennoblies [2]. Le régime industriel d'aujourd'hui, qui ne nous montre guère que la lutte des égoïsmes, est un régime anarchique, ou, pour mieux dire, une « absence de régime. »

La société moderne n'a pas encore ses mœurs. Elle les formera peu à peu, comme la société militaire s'était formé les siennes. La vie guerrière est, plus que toute autre, dominée par l'ensemble des penchants égoïstes.

1. *Pol. pos.*, II, 409.
2. *Cours*, VI, 511-15.

Néanmoins, comme elle ne pouvait se développer que par l'esprit d'union, cette seule condition a suffi pour qu'elle déterminât d'admirables dévouements [1]. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la vie industrielle, qui repose sur l'instinct pacifique et constructeur ? Autrement, si l' « anarchie » actuelle des mœurs devait durer, la société moderne resterait au-dessous du moyen âge, qui était vraiment organisé par son pouvoir spirituel. Elle serait même au dessous des sociétés militaires. A quoi bon substituer le monopole à la conquête, et le despotisme fondé sur le droit du plus riche au despotisme fondé sur le droit du plus fort ? [2].

Tout dépend donc de l'éducation morale commune, qui dépend elle-même de l'établissement d'un pouvoir spirituel. La supériorité de la doctrine positive est d'avoir restauré ce pouvoir. Les écoles novatrices veulent toutes assurer aux prolétaires l'éducation normale et le travail régulier. Mais elles veulent les deux à la fois, ou le travail avant l'éducation. Le positivisme veut organiser l'éducation *d'abord* [3].

Naturellement, dans l'éducation positive, les devoirs seront présentés sous leur aspect social. Ainsi les vertus élémentaires de la tempérance, de la chasteté, etc., sont recommandées par la morale positive, mais non pas au point de vue de leur utilité individuelle. Quand même « une nature exceptionnelle préserverait l'individu des suites de l'intempérance ou du libertinage », la sobriété et la continence lui seraient prescrites avec autant de rigueur, comme indispensables à l'ac-

1. *Pol. pos.*, II, 16.
2. *Pol. pos.*, IV. Appendice, p. 211.
3. *Pol. pos.*, I, 169.

complissement de ses devoirs sociaux[1]. De même, la morale domestique n'a pas pour objet de former un « égoïsme à plusieurs », mais de développer les affections sympathiques qui, de la famille, s'étendront peu à peu au groupe social, puis à l'humanité. Le principe est d'habituer l'homme à se subordonner à l'humanité, jusque dans ses moindres actes et dans toutes ses pensées. Ce point gagné, la société moderne s'organiserait spontanément, et le régime positif s'établirait de lui-même.

1. *Pol. pos.*, I, 97-8.

CHAPITRE III

L'idée d'humanité.

Il n'y a rien d'absolu en ce monde : tout est relatif, écrivait Comte, dès 1818, à son ami Valat[1]. En fait, cependant, il existe une réalité suprême à laquelle toutes les autres se subordonnent, et dont l'idée est le principe d'une conception rationnelle du monde. Cette réalité, Comte l'appelle *humanité*. Au lieu d'être le terme ultime « en soi » de toute pensée et de toute action, elle en est le terme ultime « pour nous. » Mais cette différence signifie simplement que la philosophie nouvelle quitte le point de vue métaphysique pour le point de vue positif. Sous cette réserve, l'idée d'humanité « correspond » à l'ancienne idée d'absolu. Elle en occupe la place, elle en remplit le rôle religieux. Elle est vraiment, si l'on ose dire, un « absolu relatif. »

L'idée d'humanité se présente dans la doctrine de Comte sous plusieurs aspects successifs. Ou, pour mieux dire, le développement de son système a mis en lumière tour à tour différents attributs de ce « Grand-Être. » Dans sa première carrière, Comte considère de préférence l'humanité comme objet de science ; dans la seconde, elle lui apparaît plutôt comme un objet d'ado-

1. *Lettres à Valat*, p. 54 (15 mai 1818).

ration et d'amour. On peut suivre là les progrès du sentiment mystique et religieux qui, surtout à partir de 1846, a imprégné ses pensées et modifié son langage, sans que cependant sa doctrine devînt jamais infidèle à elle-même.

I

Il ne faut pas, dit Comte, définir l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité. On entend, en général, cette formule en un sens moral et social. On y voit une condamnation de l' « individualisme », et l'un des principes directeurs du régime positif. Cette interprétation n'est pas fausse : des conséquences de ce genre, en effet, se tirent de la formule de Comte. Mais ce ne sont que des conséquences. La formule n'a pas pour objet immédiat de subordonner, au point de vue social, l'individu à la collectivité. Elle exprime d'abord un fait. Si l'on considère un homme isolément, la science positive ne permet de le définir que comme un animal en qui, comme en tous les autres, la vie animale a pour fin d'assurer la vie organique. Veut-on le définir par ce qui est essentiellement humain en lui, c'est-à-dire par l'intelligence et par la sociabilité? Il faut alors passer de la considération de l'individu à celle de l'espèce. Au point de vue strictement biologique, le mot de M. de Bonald doit être retourné. L'homme est « un organisme servi par une intelligence. » C'est seulement si l'on quitte le point de vue biologique pour le point de vue social, si l'on regarde l'espèce humaine comme un seul individu « immense et éternel », (conception que justifie le dévelop-

pement continu de l'intelligence et de la sociabilité)[1], que l'on peut considérer la subordination volontaire et systématique de la vie végétative à la vie animale comme le type idéal vers lequel tend l'humanité civilisée. On peut alors s'en servir pour la définir. En un mot, nous ne sommes réellement hommes que *par notre participation à l'humanité*.

Cette « immense et éternelle unité sociale » a pour attributs essentiels la solidarité et la continuité[2]. Ce sont des attributs à la fois sociaux et moraux. Elle ne saurait en avoir d'autres. Les attributs de l'absolu théologique et métaphysique se rapportaient aux catégories de la substance, de la cause, du temps, de l'espace, etc. Il était un, simple, infini, etc. Autant d'expressions, souvent inintelligibles ou contradictoires, de cette idée que le principe suprême est « absolu ». La philosophie positive admet, au contraire, que dans l'échelle des êtres la dépendance croît avec la dignité. L'humanité, qui est l'être le plus « compliqué » et le plus « noble » de tous ceux qui nous sont connus, est donc aussi le plus dépendant. Son existence finira nécessairement avec celle de la planète qu'elle habite. Son unité est une unité de « collection. » Elle est imparfaite, et sujette à des crises de toutes sortes. Telle qu'elle est cependant, la science et la morale nous montrent en elle le terme le plus haut où puisse atteindre notre esprit, l'idéal le plus élevé que notre cœur puisse aimer, l'objet enfin le plus digne de notre dévouement.

La solidarité humaine a été étudiée par la sociologie statique. On a vu quelle admiration inspirait à Comte

1. *Cours*, III, 232 sq.
2. *Cours*, VI, 810-11 ; *Pol. pos.*, I, 363-5.

le *consensus* social, plus étroit et plus intime encore, selon lui, que le *consensus* vital. L'éducation positive développera le sentiment de la solidarité, et en fera le principe de l'enseignement moral. Chaque individu sera pénétré, dans toutes ses façons de penser et d'agir, de deux convictions qui s'impliquent l'une l'autre. Il saura d'abord qu'il n'est vraiment homme que par sa participation à l'humanité, puisque son intelligence et sa moralité sont choses sociales, dans toute la force du mot. Il saura aussi que la vie de l'humanité est faite, pour une part, de ce qu'il y apporte, et que chacun de ses actes, qu'il le veuille ou non, a un intérêt et un contre-coup social. Une fois bien persuadés que nous vivons dans l'humanité et par l'humanité, nous nous convaincrons aussi qu'il faut vivre pour l'humanité. Malebranche disait que Dieu est le lieu des intelligences : Comte dirait volontiers que l'humanité est le lieu des bonnes volontés.

De même qu'en sociologie la dynamique est plus importante que la statique, de même, parmi les attributs de l'humanité, la continuité se place au dessus de la solidarité. Non seulement les individus et les peuples d'un même temps sont solidaires, mais les générations successives concourent à une même œuvre. Chacune y a sa « participation déterminée » ; et leur liaison dans le temps engendre une « conception encore plus noble et plus parfaite de l'unité humaine. » C'est la conception que Comte a tant admirée chez Condorcet, qu'il lui a empruntée, et qu'il a développée dans la théorie positive du progrès.

L'humanité ainsi comprise nous inspirera les plus vifs sentiments de reconnaissance. Ne lui devons-nous

pas tout ce qu'il y a de bon, de précieux et d'humain en nous ? L'homme verra des « coopérateurs » dans les hommes de tous les temps [1]. Chacun n'aura qu'à réfléchir sur son être physique, intellectuel ou moral, pour s'apercevoir de ce qu'il doit à l'ensemble de ses prédécesseurs. Celui qui se croirait indépendant des autres ne pourrait même pas formuler cette erreur, (qui, aux yeux de Comte, devient un blasphème), sans se donner à lui-même un démenti : car le langage n'est-il pas une œuvre collective et sociale ? [2].

L'histoire deviendra la « science sacrée » de l'humanité. Plus simplement, elle sera la conscience toujours plus claire que l'humanité prendra d'elle-même, par l'étude de son activité intellectuelle et morale dans le passé. Peu à peu, avec le progrès de l'esprit historique, l'idée d'une évolution soumise à des lois, l'idée de « l'ordre conçu comme développable », se substituera au préjugé qui attribue à l'homme une action illimitée sur les faits sociaux. Il apparaîtra que la part de chaque génération dans l'œuvre commune de l'humanité est nécessairement fort petite, en comparaison de ce qui lui est transmis par les générations antérieures. Refuser cet héritage, ce serait refuser d'être ce que nous sommes : ce serait une prétention absurde et immorale, d'ailleurs tout à fait vaine. Il est impossible à l'homme de renier l'humanité sans cesser d'être. Il représente nécessairement, pendant qu'il vit, un long passé d'efforts intellectuels et moraux. C'est là l'attribut le plus essentiel de la vie humaine. Car la solidarité se rencontre, plus ou moins développée,

1. *Cours*, IV, 365.
2. *Pol. pos.*, I, 221.

chez d'autres espèces animales. La continuité est propre à l'humanité. En un mot, selon la belle formule de Comte : « L'humanité se compose de plus de morts que de vivants. »

Toutefois, ni ce « joug », qui pèse sur les vivants de tout le poids de l'histoire et de la préhistoire, ni le *consensus* qui fait de l'humanité un grand « organisme collectif » n'enlèvent à l'homme sa liberté d'action. La solidarité et la continuité humaines n'ont pas pour conséquence une sorte de fatalisme. Les individus demeurent responsables. Il ne faut les regarder ni comme les rouages d'une machine, ni comme les cellules d'un organisme, ni comme les membres d'une colonie animale. L'humanité n'est pas un polypier. Cette comparaison, dit Comte, « témoigne d'une très imparfaite appréciation philosophique de notre solidarité sociale, et d'une haute ignorance biologique du genre d'existence propre aux polypiers[1]. » Elle rapproche une association volontaire et facultative d'une participation involontaire et indissoluble. L'humanité, comme organisme collectif, se définit, au contraire, par opposition aux colonies animales. Dans ces colonies, les individus sont liés physiquement et indépendants physiologiquement. Dans l'humanité, les individus sont indépendants physiquement, et ne sont liés les uns aux autres, dans l'espace et dans le temps, que par leurs fonctions les plus hautes.

Ainsi, cet « immense organisme » se distingue surtout des autres êtres, en ce qu'il est formé d'éléments séparables, dont chacun peut sentir sa propre coopération,

1. *Cours*, IV, 351.

la vouloir, ou même la refuser, tant qu'elle demeure directe[1]. L'individu ne peut sans doute pas se « déshumaniser » : cela est trop clair. Mais il lui reste une indépendance partielle. De même qu'il peut collaborer à l'œuvre collective par un libre consentement, il est libre aussi de l'entraver, dans la mesure de ses forces. Bref, quoique l'évolution du Grand-Être soit soumise à des lois, chaque individualité, loin d'y être annulée[2], y joue son rôle propre, et peut y avoir son mérite. La connaissance même des lois sociologiques est pour l'activité humaine une règle, non une tyrannie.

II

Dans la dernière partie de sa vie, Comte a précisé les traits de ce qu'il appelle désormais le nouveau Grand-Être. Bien que nous ne devions pas entreprendre ici l'exposé de la religion positive, il nous faut cependant indiquer en quelques mots la forme que cette idée suprême a fini par revêtir dans la pensée de Comte.

Tout d'abord, l'humanité n'est pas conçue simplement comme la somme de tous les individus ou groupes humains présents, passés et futurs. Car tous les hommes naissent nécessairement enfants de l'humanité; mais tous ne deviennent pas ses serviteurs. Beaucoup restent à l'état de parasites. Tous ceux qui ne sont ou ne furent pas « suffisamment assimilables[3] », tous ceux qui ne furent qu'un fardeau pour notre espèce, ne font point partie du Grand-Être. Il se produit une sélection

1. *Pol. pos.*, II, 59.
2. *Pol. pos.*, I, 341.
3. *Pol. pos.*, I, 411.

parmi les hommes. Les uns entrent définitivement dans l'humanité pour n'en plus sortir ; les autres en sortent pour n'y plus rentrer. La sélection s'opère d'après le genre de vie qu'ils auront préféré. Ceux qui auront vécu au sens purement biologique du mot, c'est-à-dire ceux chez qui les facultés supérieures auront été au service des fonctions organiques, ceux que Comte appelle avec une énergie brutale les « producteurs de fumier[1] », n'auront fait partie de l'humanité qu'à titre transitoire. La mort sera pour eux, comme pour leur système anatomique et physiologique, une fin sans appel. Ceux chez qui la « sublime inversion » se sera accomplie, ou du moins ceux qui auront fait effort pour subordonner les fonctions organiques aux fonctions supérieures, ceux qui enfin auront poursuivi le but humain par excellence : faire prédominer l'intelligence sur les penchants, et l'altruisme sur l'égoïsme ; ceux-là, ayant vécu pour l'humanité, vivront toujours en elle.

Comme la conduite de chacun ne peut être jugée d'une façon définitive qu'après sa mort, l'humanité se compose essentiellement de morts, et « l'admission de vivants n'y sera presque jamais que provisoire[2]. » Chaque génération, pendant qu'elle vit, fournit le substratum physiologique indispensable à l'exercice des fonctions supérieures, vraiment humaines. Mais ce privilège, qui la distingue momentanément des autres, lui échappe bientôt comme il a échappé à celles qui l'ont précédée ; et, des hommes qui la composaient, ceux-là seuls sont incorporés à l'humanité qui en sont dignes. Encore n'y

1. *Catéchisme positiviste*, p. 30-31.
2. *Pol. pos.*, I, 411.

sont-ils incorporés que par leurs plus nobles éléments. La mort leur fait subir une « épuration. »

Cette théorie permet à Comte d'atteindre à la fois deux résultats qu'il juge également désirables. En premier lieu, l'idée religieuse de l'humanité reste en parfait accord avec l'idée qu'en donnaient la biologie et la sociologie. L'humanité conçue comme Grand-Être, c'est une sorte d'hypostase des fonctions par où l'homme tend à se distinguer de l'animal. Elle est la réalisation progressive, à travers le temps, des virtualités d'intelligence et de moralité que contenait la nature humaine : elle en est aussi la personnification idéale. En ce dernier sens, elle devient un objet d'amour et d'adoration. Et comme les individus qui y sont réunis n'y participent que par la meilleure partie de leur être, le positivisme aboutit naturellement à la « commémoration » des grands hommes, bienfaiteurs de l'humanité. C'est là une des idées religieuses qui se précisèrent de très bonne heure dans l'esprit de Comte.

D'autre part, le désir de l'immortalité est très vif dans le cœur de l'homme. Comte, par principe, reconnaissait une valeur, au moins provisoire, à tout ce qui naît spontanément de la nature humaine. Il voyait dans la science un prolongement de la « raison publique », dans la morale systématique, un développement de la morale spontanée. Il devait donc tenir compte de la tendance presque irrésistible qui pousse l'homme à vouloir triompher de la mort[1]. Cette tendance s'est satisfaite, jusqu'ici, au moyen d'illusions. Mais les croyances de cette sorte sont devenues incompatibles avec le progrès

1. *Discours sur l'Esprit positif*, 75-6.

de notre évolution mentale, De plus, on a beaucoup exagéré l'efficacité sociale des craintes ou des espérances relatives à la vie future. En fait, dit Comte, (et la science des religions lui donne raison sur ce point), la tendance à désirer, et par suite à croire, que l'homme survive à sa fin organique, a existé bien longtemps avant qu'on n'en fît usage pour étayer les croyances religieuses, ou pour garantir l'ordre public. Ici encore, la philosophie positive ne nie pas, ne détruit pas : elle transforme. A la notion, chimérique et grossière, de l'immortalité *objective,* elle substitue la notion, seule acceptable, de l'immortalité *subjective.* La même doctrine qui nous ravit les consolations si chères aux générations passées, nous procure une compensation suffisante, en permettant à chacun d'espérer qu'il sera uni au Grand-Être.

« Subsister en autrui » est un mode très réel d'existence[1]. C'est le seul que l'on puisse espérer après la mort ; mais c'est aussi le seul que l'on doive désirer, s'il est vrai que ce qui est le plus nous, en nous, ne consiste pas dans l'individu au sens biologique, mais bien dans l'intelligence et dans la bonne volonté, c'est-à-dire dans l'élément social, ou humain. Celui qui n'a vécu que pour soi, qui a cherché égoïstement la vie, l'a perdue : car la mort le prend tout entier. Celui qui a vécu pour autrui, celui qui n'a pas cherché pour soi la vie, l'a trouvée : car il survit en autrui. Dans les religions du passé, le salut était de s'unir à Dieu : dans la religion positive, le salut est de s'unir à l'humanité.

Incorporé au Grand-Être, l'individu en devient inséparable[2]. Soustrait dès lors à toutes les lois physiques,

1. *Pol. pos.*, I, 346-7.
2. *Pol. pos.*, II, 60-2.

il ne reste assujetti qu'aux lois supérieures qui régissent directement l'évolution de l'humanité. Soustrait même aux lois du temps et de l'espace, il peut revivre à la fois dans plusieurs organismes. Ne voyons-nous pas que la pensée d'un poète, d'un artiste, d'un savant anime au même moment un grand nombre de vivants, sur les points du globe les plus éloignés ? L'immortalité subjective, renouvelée par une suite ininterrompue de résurrections successives, durera autant que l'humanité elle-même. « Vivre avec les morts, dit Comte, constitue un de nos plus précieux privilèges[1]. » Mais, réciproquement, les morts vivent avec nous. Ils vivent en nous, et ceux qui ont été le plus vraiment hommes, ceux qui ont fait l'humanité par l'effort de leur intelligence et de leur volonté, ceux-là sont en nous le meilleur et le plus durable de nous-mêmes. Car c'est cela qui survivra de nous, quand notre génération disparaîtra. Nous survivrons aussi, dans la mesure où nous aurons contribué à accroître cet héritage, dans la mesure où nous aurons bien mérité de nos contemporains et de nos successeurs. La vie présente est une épreuve. La vie « subjective », c'est-à-dire l'incorporation à l'humanité, est à la fois un affranchissement et une récompense pour ceux qui seront sortis victorieux de cette épreuve[2]. On voit à quel point l'ancien idéal moral et religieux subsiste dans la conception positive. On en est peu surpris, quand on sait que Comte, vers la fin de sa vie, faisait de l'*Imitation* sa lecture quotidienne.

C'est donc en l'idée d'humanité, comme en leur centre, que convergent les idées scientifiques, sociales

1. *Pol. pos.*, I, 362.
2. *Pol. pos.*, IV, 36.

et religieuses d'Auguste Comte. Si cette convergence est parfaite, son œuvre est accomplie. L'anarchie mentale et morale est dès à présent guérie ; l'anarchie politique et religieuse va disparaître. L'unité sera rétablie partout. Elle est déjà faite dans l'entendement, puisque toutes nos conceptions sont désormais homogènes, c'est-à-dire positives, puisque la même méthode est employée dans toutes nos recherches, puisqu'enfin tout l'ensemble des sciences est réglé du point de vue social. L'unité est faite aussi dans l'âme entière, puisque l'intelligence, consciente désormais de ses lois et de sa fonction essentielle, se soumet au cœur, pour être dirigée par l'amour. Elle va se faire enfin dans la société, puisqu'un nouveau pouvoir spirituel, en possession de principes universellement admis, va donner à tous les hommes une éducation commune, leur enseigner à tous une même morale, les rallier tous à une même religion d'amour et de bonté. L'harmonie qui se réalise dans l'âme individuelle est le symbole, et comme le gage de l'harmonie qui s'établira dans le corps social. Sans doute, des obstacles restent à surmonter. L'esprit positif doit lutter encore pour s'universaliser tout à fait. L'ancien régime mental n'achèvera pas de disparaître sans des luttes que Comte prévoit redoutables et sanglantes. Mais ces crises, pour aiguës qu'elles soient, ne sauraient empêcher l'évolution humaine de s'accomplir conformément à sa loi.

CONCLUSION

Comte a résumé lui-même, à la fin du *Cours de philosophie positive,* les résultats qu'il croyait avoir établis. C'est, en premier lieu, au point de vue intellectuel, (qui prime d'abord les autres, bien que, dans l'état positif, l'esprit doive se soumettre au cœur), une « parfaite cohérence mentale qui n'a jamais pu encore exister à un pareil degré », non pas même dans la période primitive où l'homme expliquait les phénomènes de la nature par l'action de volontés. Car déjà, dans cette période, l'esprit positif se faisait sentir, quoique imperceptiblement; tandis que, dans la période positive, rien ne subsistera du mode de penser théologique et métaphysique. Au point de vue moral, qui vient ensuite, l'accord des esprits sur les problèmes spéculatifs, et en particulier sur les rapports de l'homme et de l'humanité, permettra une éducation commune, qui déterminera chez tous d'ardentes convictions morales. De puissants « préjugés publics » se développeront, et, avec eux, une plénitude d'assentiment si irrésistible, selon Comte, qu'elle pourra réaliser ce dont notre système pénal est incapable : prévenir au lieu de punir, au moins dans la plupart des cas. Au point de vue politique, les deux pouvoirs, spirituel et

temporel, seront dûment séparés, et une organisation durable assurera à la fois l'ordre et le progrès. Enfin, au point de vue esthétique, un art nouveau apparaîtra. Non plus un art aristocratique et érudit comme celui que nous avons depuis la Renaissance, mais un art intimement lié aux convictions et à la vie de tous, qui sera accessible et familier à tous, comme le fut l'art du moyen âge. La conception positive de l'homme et du monde deviendra une « source inépuisable » de beauté poétique.

Tous ces résultats seront ordonnés, garantis, sanctifiés par la religion positive, ou religion de l'humanité, dont Auguste Comte, dans sa « seconde carrière », a établi le dogme, le culte et le régime.

Sans entrer dans le détail de cette construction religieuse, nous voyons qu'elle dépend, comme aussi la morale et la politique, de la « parfaite cohérence mentale » fondée, en premier lieu, par la philosophie positive. Cette parfaite cohérence mentale, à son tour, se ramène à l'unité de l'entendement, qui a pour conditions nécessaires et suffisantes « l'homogénéité de doctrine et l'unité de méthode. » Or, cette homogénéité et cette unité existent dès à présent pour toutes les catégories de phénomènes naturels. Seuls, les phénomènes moraux et sociaux faisaient encore exception. Tout se réduisait donc en dernière analyse à cette question : « Les faits moraux et sociaux peuvent-ils être étudiés à la façon des autres phénomènes naturels? » Si non, il faut se résigner à la durée indéfinie du désordre des esprits, et par suite, du désordre des mœurs et des institutions. Si oui, au contraire, l'entendement humain atteint l'unité où il aspire. La so-

ciologie est-elle impossible ? point de politique ni de religion stables. La sociologie est-elle fondée ? tout le reste se fonde sur elle.

Ainsi, la création de la science sociale est le moment décisif dans la philosophie de Comte. Tout en part, et tout s'y ramène. Comme, dans le platonisme, toutes les voies conduisent à la théorie des idées, de même, de toutes les avenues du positivisme on aperçoit la sociologie. Là se joignent, comme en un même centre, la philosophie des sciences, la théorie de la connaissance, la philosophie de l'histoire, la psychologie, la morale, la politique, la religion. Là se réalise, en un mot, l'unité du système, unité qui, aux yeux de Comte, est la meilleure preuve de sa vérité.

Si l'on considère principalement dans la sociologie la fin que Comte se propose d'atteindre par elle, il est vrai que cette doctrine est surtout une politique, et le titre même du second grand ouvrage de Comte l'avoue. Mais, si on la considère en elle-même, c'est essentiellement un effort spéculatif, et le principe d'une philosophie au sens propre du terme. Car la création de la science sociale rend possible ce que Kant appelait une totalisation de l'expérience.

Cette totalisation, avant Comte, avait été tentée bien des fois. Mais on partait de ce postulat que la philosophie est spécifiquement distincte de la connaissance proprement scientifique. Que la philosophie fût dogmatique ou critique, qu'elle se portât d'abord sur l'essence des choses ou sur les lois de l'esprit, elle n'en offrait pas moins des caractères propres, qui semblaient la séparer de la science positive, et lui permettre même de dominer cette science, et d'en « expliquer » les principes. Comte

rejette ce postulat. Il va essayer si, en se fondant sur le postulat contraire, il ne réussira pas mieux que ses devanciers.

Pour repousser le postulat admis avant lui par les philosophes, il invoque à la fois des raisons de fait et des raisons de droit ; mais il faut remarquer que, dans sa doctrine, ces deux ordres de raisons se ramènent logiquement l'un à l'autre. En fait, dit-il, on n'a pas pu établir, jusqu'à présent, une philosophie qui s'imposât à tous les esprits. Idéalismes, matérialismes, panthéismes de toute origine et de toute forme n'ont jamais su que ruiner les doctrines qui leur étaient opposées, sans s'établir eux-mêmes définitivement. Ces systèmes prétendaient donner une connaissance rationnelle de ce qui, par sa nature, est hors de la portée de la science. Ils se flattaient d'expliquer l'essence, la cause, la fin et l'ordre des phénomènes de l'univers. Aussi ne pouvaient-ils construire que des conceptions provisoires, indispensables sans doute en leur temps, mais caduques. Une métaphysique n'est jamais qu'une théologie rationalisée, et par là même affaiblie, démunie de ce qui en faisait la vertu à l'époque où elle était objet de foi.

Mais, au nom de quel principe Comte peut-il discerner ce qui est ou n'est pas « hors de la portée de la science » ? Ne devrait-il pas, pour justifier une distinction de ce genre, procéder avant tout à une critique de l'esprit humain, c'est-à-dire à une théorie de la connaissance analogue à celle que Kant a proposée dans la *Critique de la Raison pure* ? M. Renouvier cherche à démontrer que, faute de cette critique préalable, dont Comte s'est dispensé, sa philosophie reste superficielle. M. Max Müller dit expressément qu'il n'y a

pas à tenir compte d'une doctrine philosophique qui procède comme si la *Critique de la Raison pure* n'avait pas été écrite.

L'objection revient en somme à reprocher à Comte de n'avoir pas tenté ce qu'il considérait comme impraticable : à savoir, de n'avoir pas déterminé les lois intellectuelles par l'analyse de l'esprit réfléchissant sur lui-même. Mais, dit-on, de quel droit affirme-t-il que cela est impossible ? — Parce que ces lois, comme toutes les autres, ne peuvent être découvertes qu'au moyen de l'observation des faits, et parce que la seule méthode qui convienne à l'observation des faits intellectuels est la méthode sociologique : ces faits étant de telle nature qu'ils ne sauraient être saisis, surtout au point de vue dynamique, que dans l'évolution de l'humanité. La théorie de la connaissance que réclament MM. Renouvier et Max Müller ne fait pas défaut dans la philosophie positive. On ne l'y voit pas, parce qu'elle ne se présente pas sous la forme traditionnelle. Elle y est cependant ; mais, au lieu de consister en une analyse *a priori* de la pensée, préliminaire à la philosophie, elle ne se sépare pas de la philosophie elle-même. Elle est un des aspects multiples de la sociologie.

Il y a dans la doctrine positive, comme dans les autres, une dialectique, non plus une dialectique abstraite et logique, mais une dialectique réelle et historique. Elle ne cherche pas à apercevoir les lois de l'esprit humain par un effort de réflexion où cet esprit appréhenderait, sous les phénomènes, son essence même. Elle s'efforce de les découvrir dans la succession nécessaire des époques qui constituent le progrès de l'esprit. Elle étudie, elle aussi, le « sujet universel » dont Kant a voulu

déterminer les formes, les catégories et les principes *a priori*. Mais ce sujet universel, ce n'est plus la raison se saisissant elle-même en dehors et au-dessus, pour ainsi dire, des conditions du temps et de l'expérience: c'est l'esprit humain prenant conscience des lois de son activité par l'étude de son propre passé. Au lieu du « moi absolu », de la « raison impersonnelle », ou de la « conscience de l'entendement », la philosophie positive analyse l'histoire intellectuelle de l'humanité. Elle n'a donc pas ignoré ni négligé le problème. Elle l'a posé en des termes nouveaux : elle a dû le traiter par une méthode nouvelle.

Libre au critique de montrer les défauts de cette méthode et l'insuffisance de ces termes. Mais, reprocher à la philosophie positive de n'avoir pas pris le problème dans la forme ordinaire des métaphysiciens, et lui opposer, pour cette raison, la question préalable, c'est commettre une sorte de pétition de principe. Si Comte s'abstient de tenter une théorie abstraite de la connaissance, il donne de ce refus des raisons philosophiques. Avant de le condamner, il convient de les examiner. S'il avait fait ce que M. Renouvier et M. Max Müller lui reprochent d'avoir omis, il se serait contredit lui-même. Son système n'aurait plus eu de raison d'être. C'est la conception même de la philosophie qu'il a prétendu réformer: peut-on lui objecter qu'elle ne coïncide pas chez lui avec la conception préférée par ses adversaires? Bref, ce qui caractérise la doctrine positive, selon Comte, c'est d'être une philosophie qui n'a plus besoin, pour se constituer, de ce que M. Renouvier et M. Max Müller jugent, au contraire, indispensable. Qui a raison, d'eux ou

de lui? La question, évidemment, n'est pas résolue par la simple affirmation des parties intéressées. Il y faut l'examen des doctrines elles-mêmes.

II

La position prise par Comte peut se définir sommairement en quelques mots. Voyant que la philosophie, telle du moins qu'on l'avait conçue jusqu'au XIXe siècle, ne pouvait prendre les caractères de la science, il s'est demandé si l'on ne réussirait pas mieux en essayant de donner à la science les caractères de la philosophie. Il aurait pu, comme Kant, comparer la révolution qu'il tentait à celle que Copernic a opérée en astronomie, s'il n'eût mieux aimé la présenter comme préparée et amenée peu à peu par le « progrès » même de la science et de la philosophie.

Il s'efforce donc, selon ses propres expressions, de « transformer la science en philosophie. » Mais à quelles conditions se fera cette transformation? Si la science devait y perdre ses caractères de positivité, de réalité et de relativité, pour prendre ceux d'une doctrine métaphysique, ce changement ne serait ni désirable, ni possible. La transformation consistera simplement à donner à la science le caractère philosophique qu'elle n'a pas encore, c'est-à-dire l'universalité. En acquérant ainsi une propriété nouvelle, la science positive ne devra perdre aucune de celles qu'elle possède déjà, et qui en font la valeur

De la sorte, dans la « transformation de la science en philosophie », ce qui est transformé, au fond, ce n'est pas la science, qui reste elle-même en devenant, de

spéciale, générale : c'est bien plutôt la philosophie. Celle-ci sera conçue désormais comme la forme la plus haute et la plus compréhensive sans doute du savoir positif, mais comme faisant partie de ce savoir. On a dit que Comte niait la philosophie, en la réduisant à n'être que la « généralisation des résultats les plus élevés des sciences. » C'est mal interpréter sa pensée. La fonction que les doctrines philosophiques ont remplie jusqu'à présent est indispensable. Comte entend que son système la remplira à l'avenir. A côté de la science proprement dite, qui est toujours spéciale, doit s'élever la philosophie, qui représente le « point de vue de l'ensemble. » A cette condition seulement, le gouvernement des esprits et la « parfaite cohérence mentale » deviendront possibles.

La philosophie ne sera donc pas simplement une « généralisation des résultats les plus élevés des sciences. » Il faut que la synthèse des sciences se fasse d'après un principe auquel elles soient toutes reliées. Il faut qu'elle soit vraiment une « totalisation de l'expérience. » Mais cette philosophie, si elle ne se confond pas avec la science, doit cependant être *réelle*, et toute connaissance réelle est nécessairement positive et relative. Bref, la distinction de la science et de la philosophie n'implique pas une différence spécifique entre ces deux sortes de spéculation. Il y a entre elles, au contraire, homogénéité de doctrine et unité de méthode.

Là est la nouveauté du système de Comte. Il s'agissait de découvrir, sans quitter le point de vue de la science, une conception une et universelle de l'ensemble du réel donné dans l'expérience. La solution de ce problème a été trouvée le jour où Comte a créé la science

sociale. En effet, la sociologie universalise d'abord la méthode positive, en l'étendant au dernier ordre de phénomènes naturels qui nous soient accessibles. En outre, une fois fondée comme science spéciale, elle revêt, *ipso facto*, le caractère d'une science universelle, et par conséquent d'une philosophie. Sous un certain aspect, la sociologie est la sixième et dernière des sciences fondamentales. Sous un autre aspect, elle est la science unique, puisque les autres sciences peuvent être regardées comme de grands faits sociologiques, et puisque l'ensemble de ce qui nous est donné se subordonne à l'idée suprême de l'humanité.

Ainsi s'opère la transformation de la science en philosophie. Si elle date de la fondation de la sociologie, c'est que, cette dernière science positive une fois créée, il n'est plus rien dans la nature dont nous nous imaginions obtenir une connaissance absolue. « Le caractère relatif des conceptions scientifiques est nécessairement inséparable de la vraie notion des lois naturelles, aussi bien que la chimérique tendance aux connaissances absolues accompagne spontanément l'emploi quelconque des fictions théologiques ou des entités métaphysiques [1]. »

Considéré dans sa totalité, l'objet de la science positive, selon Comte, coïncide nécessairement avec celui de la philosophie. C'est, pour toutes deux, l'ensemble de la réalité qui nous est donnée. L'esprit humain ne pense pas à vide. Ce qu'il pourrait tirer de lui-même, sans le

1. *Cours*, IV, 237.

secours de l'expérience, (si une telle conception n'est pas absurde), est purement fictif, et n'a point de valeur objective. Si donc il reste attaché à une philosophie métaphysique, ce ne peut être qu'en tant que tout ou partie de la réalité est encore conçu par lui du point de vue de l'absolu, c'est-à-dire en tant qu'il méconnaît encore que seules les lois des phénomènes lui sont accessibles, et qu'il persiste à rechercher, pour certains d'entre eux, l'essence et la cause première ou finale. Il fut un temps où toute la réalité était ainsi comprise. La conception générale du monde était alors toute métaphysique, ou, en partie, théologique. Mais l'esprit humain a peu à peu constitué la science positive, d'abord des phénomènes les plus simples et les plus généraux, puis des phénomènes plus compliqués. En dernier lieu, les plus complexes de tous, c'est-à-dire les phénomènes moraux et sociaux, restaient seuls réfractaires à la forme scientifique. Supposons que ce dernier ordre de faits soit conquis à la méthode positive : le mode de penser métaphysique, n'ayant plus d'objets réels, disparaît *ipso facto*. Du même coup, le mode de penser positif est devenu universel, et la philosophie positive est fondée.

Ainsi s'expliquent deux grands faits connexes, qui tiennent une place considérable dans l'histoire philosophique de notre siècle. On comprend ; 1° que le sort de la métaphysique paraisse étroitement lié à celui de la psychologie, de la morale, de la philosophie de l'histoire et des sciences morales en général, tandis que le lien entre la physique, par exemple, et la métaphysique semble extrêmement lâche; 2° que la fondation de la sociologie détermine celle de la philosophie positive.

Tant que la psychologie spécule sur la nature de l'âme et sur les lois de la pensée, la morale sur la cause finale de l'homme, la philosophie de l'histoire sur la fin de l'humanité, la métaphysique reste vivante. Elle semble même pouvoir, mieux que le savoir positif, conduire l'esprit humain à une conception d'ensemble du réel. Elle y paraît d'autant plus propre, que le point de vue de l'absolu coïncide aisément avec le point de vue de l'universel, de même que la conception de la substance, quelle qu'elle soit, conduit sans peine à la conception de l'unité de substance. Mais, du jour où nous ne chercherions plus que les lois des faits psychiques, moraux, sociaux, en nous abstenant de toute hypothèse sur les causes et les essences, comme cette méthode est déjà employée pour toutes les autres catégories de phénomènes, trois résultats seraient atteints d'un seul coup : la philosophie métaphysique disparaîtrait, la science sociale serait créée, et la philosophie positive, fondée.

D'après la loi essentielle de la dynamique sociale, l'état métaphysique n'est jamais que transitoire entre l'état théologique et l'état positif. L'intelligence humaine ne pouvait passer immédiatement du premier au dernier. L'état métaphysique, qui est susceptible d'une infinité de formes et de degrés, la conduit insensiblement de l'un à l'autre. La philosophie métaphysique participe de la théologique en tant qu'elle prétend « expliquer » la totalité du réel par un premier principe, et de la positive, en tant qu'elle cherche à démontrer ses « explications », et à les mettre d'accord avec les connaissances réelles déjà acquises. Elle sort de la théologie pour aboutir à la science. Mais, si près qu'elle s'approche du savoir

positif, sa marque théologique originelle ne s'efface jamais. Mis en demeure d'opter entre la doctrine théologique et la doctrine positive, les métaphysiciens choisiraient certainement la première. L'essence de la philosophie métaphysique est de tendre à l'absolu, tandis que la philosophie positive ne cherche que le relatif. En favorisant le progrès de la science positive, la philosophie métaphysique a travaillé à se rendre elle-même inutile.

A ceux donc qui lui reprocheraient de ne pas laisser de fonction propre à la philosophie, Comte répondrait que, dans sa doctrine, la philosophie est au contraire mieux définie et plus pleinement constituée que dans toute autre. En effet, la philosophie métaphysique n'a jamais été qu'un compromis, destiné à satisfaire à la fois, tant bien que mal, les besoins d'explication théologique et de science rationnelle. Mais la philosophie positive est pure, sans mélange d'éléments hétérogènes. Elle donne à l'ensemble de l'expérience toute l'intelligibilité où nous pouvons prétendre, par la découverte des lois, et, en particulier, des lois encyclopédiques. En faisant de l'humanité le but suprême à la fois de notre spéculation et de notre activité, elle fournit une base définitive à la morale et à la politique, et un objet à la religion. En sorte que la philosophie positive, selon Comte, est plus vraiment une philosophie que la métaphysique, puisqu'elle assure l'homogénéité du savoir et la « parfaite cohérence mentale »; et qu'elle est aussi plus vraiment religieuse, puisqu'elle montre, en conclusion dernière, que la fin de l'intelligence même est dans le dévouement à l'humanité.

III

Une doctrine philosophique nouvelle obéit, en général, à une double tendance. Elle cherche à la fois à établir son originalité et à se trouver des antécédents. Pour atteindre le premier résultat, elle critique les doctrines antérieures et contemporaines. Elle montre qu'elle réussit mieux que les autres à « totaliser l'expérience. » Mais, en même temps, elle se découvre dans l'histoire une filiation qui n'est jamais bien difficile à établir.

La philosophie positive satisfait, comme les autres, à cette double exigence, dans la mesure, toutefois, que comporte sa nature particulière et la définition de son objet. Elle n'entreprend pas de réfuter, à proprement parler, les systèmes métaphysiques qu'elle se croit destinée à remplacer, et qui la combattent. Ceux-ci, en la réfutant, sont fidèles à leur principe. La philosophie positive est fidèle au sien en ne les imitant pas. Il lui suffit de les « situer » dans l'évolution générale de l'esprit humain, et de montrer, d'après la loi de cette évolution, comment la même nécessité qui les a fait naître les fait aussi disparaître. Leur office est rempli, leur rôle est terminé. Peu importe qu'ils cherchent à prolonger une mourante vie : les cas de survivance peuvent ralentir le progrès, mais non pas l'arrêter. Aussi la philosophie positive est-elle la seule qui puisse être tout à fait juste pour ses adversaires. Elle cesse, dit Comte, « d'être critique envers tout le passé. » Elle n'a pas besoin, pour s'établir, de combattre et de supplanter celles qui l'ont précédée. Elle place toutes les doctrines dans l'histoire ; elle s'y

place elle-même. A la dialectique abstraite, elle substitue la genèse historique.

Comte se reconnaît sans doute une longue série de précurseurs proprement dits, dans la double lignée des philosophes et des savants qui ont contribué aux progrès de l'esprit positif, depuis Aristote et Archimède jusqu'à Condorcet et Gall. Mais la philosophie positive ne s'en regarde pas moins comme l'héritière de toutes les philosophies, et même de celles qui sont le plus opposées à son principe. Car elles ont été, comme les autres, des moments nécessaires dans le progrès qui devait aboutir au système positif.

Ainsi, considéré dans son rapport avec la spéculation métaphysique qui l'a précédé, ce système ne la réfute pas, car cela ne lui est ni nécessaire, ni même possible. Il ne se l'incorpore pas non plus, car il ne pourrait le faire sans une contradiction formelle. Et cependant, de l'aveu même de Comte, il procède d'elle autant que de la science proprement dite. En quoi consiste donc ce rapport, si la philosophie positive ne combat ni n'adopte les doctrines antérieures? — Elle les *transpose*. Elle projette sur le plan du relatif ce que ses devancières avaient étudié du point de vue de l'absolu.

Nous avons constaté, chemin faisant, plus d'une de ces *transpositions*. Peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en faire ici une récapitulation, qui ne prétend pas d'ailleurs être complète.

Philosophie métaphysique	Transposition positive
I. Distinction de la puissance et de l'acte.	I. Distinction du point de vue statique et du point de vue dynamique, ou de l'ordre et du progrès.

II. Principe de finalité.	II. Principe des conditions d'existence.
III. Théorie de l'innéité.	III. Définition de la nature humaine comme immuable, l'évolution ne créant rien, mais faisant apparaître les virtualités latentes de cette nature.
IV. Idée de l'univers.	IV. Idée du monde.
V. Tous les phénomènes de l'univers sont dans une action réciproque universelle.	V. L'idée d'humanité est la seule conception vraiment universelle, parce que les conditions d'existence des sociétés humaines sont dans un rapport nécessaire, non seulement avec les lois de notre organisation, mais aussi avec toutes les lois physiques et chimiques de notre planète, et avec les lois mécaniques du système solaire.
VI. Théorie aristotélicienne de la science, (connaissance par les causes, *a priori*), et théorie cartésienne, (connaissance déductive en partant du simple).	VI. La science consiste à substituer la prévision rationnelle à la constatation empirique des faits.
VII. Les principes des mathématiques sont des propositions synthétiques *a priori* (Kant).	VII. La géométrie et la mécanique sont des sciences naturelles, et l'analyse pure ne saurait en établir les principes.
VIII. L'ordre de l'univers est la base de l'ordre moral : (stoïciens, Spinoza, Leibniz).	VIII. La conduite de l'homme a pour régulateur externe l'ensemble des lois du monde où il vit.
IX. L'histoire de l'humanité est dirigée par une sagesse providentielle.	IX. L'évolution de l'humanité s'accomplit suivant une loi.
X. La notion de loi naturelle n'implique pas nécessairement le mécanisme.	X. Les divers ordres de phénomènes naturels sont irréductibles et néanmoins convergents, le réel s'enrichissant à chaque nouveau degré.
XI. Théorie de l'immortalité de l'âme.	XI. Théorie de l' « existence subjective », ou de la survivance dans la conscience d'autrui.
XII. Théologie rationnelle.	XII. Science positive de l'humanité.

Cette liste pourrait facilement être allongée. Elle montre, une fois de plus, que, dans l'histoire de la philosophie comme dans l'histoire en général, les révolutions en apparence les plus radicales n'ont pas tant pour résultat d'abolir que de transformer. Ainsi, la philosophie de Kant a pu paraître tout à fait opposée à celle de Leibniz. Nous voyons pourtant que la métaphysique de Leibniz se retrouve presque entière chez Kant. De cette philosophie dogmatique, Kant a conservé la doctrine. Il n'a rejeté que le dogmatisme ; ce qui, en fait, était d'une importance capitale. De même, on présente souvent la philosophie positive comme la négation formelle de la philosophie antérieure. Vérification faite, ce sont presque toujours, chez toutes deux, les mêmes problèmes, et souvent aussi des solutions analogues. Ici encore, il ne s'agit que d'une transposition, extrêmement grave, il est vrai, par tout ce qu'elle implique.

Les erreurs d'interprétation sont très souvent dues à un manque de recul historique. Une fois formulées, et adoptées par l'opinion courante, elles sont difficiles à rectifier. Il faut du temps pour que, sous les différences superficielles, les ressemblances profondes apparaissent. Pendant de longues années, Kant a été pris, de bonne foi, en France, pour un sceptique. Ceux qui le critiquaient ne concevaient pas qu'on pût renoncer au dogmatisme métaphysique, sans abandonner, du même coup, les doctrines dont il avait été la forme avant Kant. Pareillement, le système de Comte a dû paraître, aux yeux de la plupart de ses adversaires, la négation même de la philosophie, parce que les termes de « philosophie » et de « relatif » leur paraissaient incompatibles. Mais ce système, qui est un effort pour

réaliser, au point de vue de la science positive, l'unité de l'entendement, et la « parfaite cohérence logique », aboutit, en réalité, à mettre les problèmes traditionnels de la philosophie sous une forme appropriée à l'esprit de notre siècle.

IV

Si la filiation qui relie la philosophie de Comte aux doctrines antérieures est assez apparente, il ne s'ensuit pas que cette philosophie n'ait rien apporté de nouveau. Au contraire, la « transposition » des problèmes, et l'effort constant pour substituer le point de vue du relatif à celui de l'absolu, entraînent de graves conséquences, dont la portée s'étend très loin. Quelques-unes ont apparu tout de suite, et elles ont servi d'abord à caractériser la philosophie positive aux yeux du public. D'autres, plus lointaines, mais non moins importantes, ont mis plus de temps à se manifester.

Les conséquences négatives attirèrent d'abord presque seules l'attention. La nouvelle philosophie parut avoir pour principal caractère de nier la légitimité et la possibilité même de la métaphysique sous toutes ses formes : psychologie rationnelle, théorie philosophique de la matière et de la vie, théologie rationnelle, etc. Elle semblait nier aussi la possibilité de la psychologie introspective, et de la morale sous sa forme traditionnelle, ainsi que de la logique. En un mot, elle excluait l'une après l'autre toutes les parties de ce qui composait un « cours de philosophie. » En sorte que cette doctrine, qui prenait le nom de « positive » paraissait être surtout négative.

Pourtant, la négation ne portait, en réalité, que sur la conception des prétendues « sciences rationnelles ou philosophiques. » Comte leur reprochait ce qu'Aristote appelle τὸ κενῶς ζητεῖν. Appliquant à la rigueur le principe de la relativité de nos connaissances, il refusait d'admettre quoi que ce fût d'absolu. Il a donc été parfaitement conséquent avec lui-même, en rejetant les doctrines qui reposaient sur des principes métaphysiques. Mais cet aspect de sa philosophie, tout négatif, n'est pas, tant s'en faut, celui qui la fait le mieux comprendre. Il n'est, à vrai dire, que préparatoire, et les historiens ont eu souvent le tort de laisser croire qu'il était essentiel. « *On ne détruit que ce qu'on remplace* », disait Comte.

Il s'agissait, non pas de ruiner, mais de transformer les sciences psychologiques, morales et sociales. La philosophie positive ne nie pas, nous l'avons vu, la possibilité d'une psychologie. Au contraire, elle établit que les phénomènes psychiques, comme les autres, sont soumis à des lois, et que ces lois doivent être cherchées par la méthode positive. Elle rejette seulement la psychologie des idéologues comme abstraite, et la psychologie de Cousin comme métaphysique. Elle prétend que le psychologue prenne, en présence des phénomènes qu'il étudie, la même attitude que le biologiste ou le physicien, que toute recherche de cause ou d'essence soit soigneusement évitée, toute arrière-pensée métaphysique ou morale écartée. Alors une science des phénomènes psychiques se constituera; encore ne pourra-t-elle étudier les fonctions mentales les plus hautes que sur le « sujet universel », sur l'humanité. On continuera, si l'on veut, à l'appeler de son nom traditionnel, quoiqu'elle

soit à l'ancienne psychologie ce que la chimie de nos jours est à l'alchimie.

Une transformation semblable donne naissance à la sociologie. Ici encore, la connaissance scientifique des faits et des lois a pour condition indispensable une attitude nouvelle de l'esprit en présence de ces faits. Il faut nous déprendre de ce qui nous intéresse subjectivement en eux, et les considérer en ce qu'ils ont de « spécifiquement social », comme le physiologiste étudie ce que les phénomènes de l'organisme ont de « spécifiquement biologique. » M. Durkheim, en véritable héritier d'Auguste Comte, maintient avec raison que c'est là une condition *sine qua non* de la sociologie positive. Celle-ci n'existe comme science que s'il y a des faits proprement sociaux, soumis à des lois spéciales, indépendamment des lois plus générales de la nature qui les régissent aussi, et que si ces faits se distinguent assez, par des caractères objectifs constants, des phénomènes dits psychologiques.

La psychologie positive est dès à présent constituée. La sociologie positive est en voie de formation. La science du langage, la science des religions, l'histoire de l'art prennent aussi une forme positive. Le mouvement qui a commencé, et dont nous ne voyons que les débuts, s'étendra sans doute plus loin que nous ne pensons. Il suppose une dissociation, au moins provisoire, de l'intérêt scientifique et des intérêts politiques, moraux et religieux. Accomplie déjà pour une partie notable de notre savoir, cette dissociation répugne encore, pour le reste, aux habitudes séculaires de la plupart des esprits. Nous sommes accoutumés à spéculer sur la nature physique ou chimique avec un

parfait désintéressement quant aux conséquences métaphysiques des résultats que nous obtiendrons. Car nous sommes persuadés que les lois de ces phénomènes n'entraînent nécessairement aucune conséquence de ce genre, ou qu'elles peuvent s'accorder, à peu près indifféremment, avec telle métaphysique qu'il nous plairait d'adopter. Qu'est-ce que *prouvent* la physique, la chimie, l'histoire naturelle, quant à la destinée de l'homme ou à la cause suprême de l'univers ? Rien, et nous ne songeons pas à nous en étonner. Nous jugeons ces sciences conformes à leur définition, si elles nous font connaître les lois des phénomènes, et si cette connaissance nous permet l'action rationnelle et efficace sur la nature, entre certaines limites.

En sommes-nous au même point, en ce qui concerne la psychologie et les sciences morales et sociales ? Cela est douteux. Le nom même de « sciences morales » est assez significatif à ce sujet. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que ces sciences « prouvent » quelque chose en dehors d'elles-mêmes. La psychologie, pour plusieurs écoles de notre siècle, est encore l'avenue qui conduit à la métaphysique. La spiritualité et l'immortalité de l'âme y paraissent directement intéressées. L'économie politique orthodoxe, d'une façon plus ou moins consciente, s'est trouvée « prouver » la légitimité du régime capitaliste moderne, et l'a présenté comme conforme aux lois immuables de la nature. Le matérialisme historique de Marx « prouve » la nécessité du collectivisme. L'histoire sert trop souvent les intérêts nationaux, ou les partis politiques.

L'idée directrice de Comte, très intéressante et très féconde, est que les sciences ainsi conçues sont encore

dans l'enfance, et ne méritent pas leur nom. Ceux qui s'y adonnent devraient d'abord se convaincre qu'elles ne prouvent pas plus en faveur du spiritualisme ou du matérialisme, de la protection ou du libre échange, que la physique ou la chimie ne prouvent en faveur de l'unité ou de la pluralité des substances dans l'univers. Ils peuvent apprendre, à l'école des sciences plus avancées, à distinguer l'objet des recherches positives d'avec les questions métaphysiques ou pratiques. Ils verront que l'esprit humain n'a pas commencé non plus par faire cette distinction dans l'étude de la nature inorganique et vivante. Pendant longtemps, il n'a pu penser les phénomènes physiques que religieusement. Sans l'admirable effort des savants et des philosophes grecs, nous en serions peut-être encore à cette période, et la philosophie positive attendrait encore le moment de naître. Aujourd'hui, cette philosophie est née. Pour s'établir définitivement, elle exige que la nature humaine, individuelle et sociale, devienne l'objet d'une science aussi désintéressée que le sont déjà la physique et la biologie. De ce jour seulement, les « sciences sociales » seront constituées d'une façon définitive.

Il est vrai que l'objet de ces sciences étant en quelque façon nous-mêmes, il semble paradoxal de le regarder du même œil que s'il s'agissait de sels ou de cristaux. Nous persistons à croire que toute connaissance de cet ordre, aussitôt acquise, comporte des applications immédiates pour notre condition et notre conduite. Mais c'est une illusion. Le milieu où nous sommes plongés, les forces qui agissent sur nous du dehors ne sont-ils pas d'une importance plus qu'évidente pour notre bien-être et même pour notre conservation, qui en

dépendent à chaque minute? Nous poursuivons cependant la connaissance purement scientifique et abstraite des lois, parce que nous savons que notre action efficace sur les forces naturelles est subordonnée à la science. De même, nous séparons la physiologie de la thérapeutique et de la médecine, et nous attendons surtout le progrès de celles-ci du progrès de celle-là. De même donc, la pédagogie, l'économie nationale, la politique, et en général tous les arts sociaux seront subordonnés, dans l'avenir, à la science théorique de la nature individuelle et sociale de l'homme, lorsque cette science aura été constituée au moyen d'une méthode purement positive, et ne cherchera plus à rien « prouver » que ses lois.

Ce sera peut-être l'œuvre de siècles. Nous n'en voyons que les premiers commencements. Nous n'avons que l'idée encore vague d'une politique fondée sur la science. Nous ne savons pas ce que donneront un jour, comme science positive, la psychologie de l'individu et la psychologie sociale. Comte a anticipé sur des résultats qui ne pouvaient être immédiats. C'est un trait de plus qui lui est commun avec Descartes, à qui nous avons eu tant d'occasions de le comparer. Descartes, ayant conçu un certain idéal mathématique de la science physique, s'est représenté les problèmes de la nature, et surtout ceux de la nature vivante, comme infiniment moins complexes qu'ils ne sont. Nos savants, aujourd'hui, n'osent plus se poser des questions biologiques dont la solution lui paraissait relativement aisée. De même, Auguste Comte, ayant reconnu que les phénomènes moraux et sociaux devaient être objets de science comme ceux de la nature inorganique et vivante, a cru cette

science nouvelle beaucoup plus avancée par ses propres travaux qu'elle ne l'a été réellement.

Sa méprise s'explique sans peine. Il avait hâte de procéder à la « réorganisation sociale », en vue de laquelle il a construit sa philosophie. Puis, étant donnée la conception qu'il s'était faite de la science sociale, il devait se persuader que la découverte de la grande loi dynamique des trois états suffisait à la constituer définitivement. A ses yeux, « le plus fort était fait. » Les sociologues pensent, maintenant, que presque tout reste à faire. Mais, ici encore, la comparaison entre Descartes et Comte peut être reprise. Dans leur œuvre à tous deux, on distingue, sans trop de difficulté, la part du savant proprement dit et celle du philosophe. Il en est de Comte sociologue comme de Descartes physicien. Leurs hypothèses ont subi le sort commun aux travaux scientifiques, dont Comte a si bien exposé lui-même le progrès nécessaire. L'autre partie de leur œuvre, de caractère plus général, possède une vertu plus durable. En ce sens, la philosophie spéculative de Comte, — abstraction faite de ses constructions politiques et religieuses, qui sont d'un autre ordre, — agit encore et se développe chez ceux mêmes qui la combattent.

TABLE DES MATIÈRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

